

Indische Studien.

iträge für die Kunde des indischen Alterthums.

Im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

DR. ALBRECHT WEBER.

... des Sanskrit an der Universität zu Berlin, Mitglied der Königl. Akademie der ...schaften daselbst, auswärtigem Mitglied der Königl. Bairischen Akademie der Wissen... zu München und der Societe Asiatique in Paris, Ehrenmitglied der Royal Asiatic ... Great Britain and Ireland, der Asiatic Society of Bengal in Calcutta, der Bombay ...oyal Asiatic Society, der American Oriental Society, der Societé d'Ethnographie ... Americaine in Paris und des Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en ...kunde van Nederlandsch Indië, corresp. Mitglied der Kaiserl. Akademie der ...schaften in St. Petersburg und der Académie des Inscriptions in Paris, ordentlichem ... der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und der historisch-theologischen Gesellschaft in Leipzig.

...terstützung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Dreizehnter Band.



Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1873.

Indische Studien.

Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums.

Im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

DR. ALBRECHT WEBER.

Professor o. des Sanskrit an der Universität zu Berlin, Mitglied der Königl. Akademie der Wissenschaften daselbst, auswärtigem Mitglied der Königl. Bairischen Akademie der Wissenschaften in München und der Société Asiatique in Paris, Ehrenmitglied der Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, der Asiatic Society of Bengal in Calcutta, der Bombay Branch Royal Asiatic Society, der American Oriental Society, der Société d'Ethnographie Orientale et Américaine in Paris und des Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië, corresp. Mitglied der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg und der Académie des Inscriptions in Paris, ordentlichem Mitglied der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und der historisch-theologischen Gesellschaft in Leipzig.

Mit Unterstützung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Dreizehnter Band.



Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1873.

12.06
12

JUSTUS OLSHAUSEN

zum 4. November 1873

in herzlicher, dankbarer Verehrung

zugeeignet.

Ueber den padapâṭha der Taittirîya-Saṃhitâ.

Die vedischen Saṃhitâ liegen uns bekanntlich durchweg in doppelter Form vor, — in einem saṃhitâpâṭha, welcher den Text in seinem fortlaufenden Zusammenhange (saṃhitâ) aufführt, resp. in derjenigen lautlichen Gestalt überliefert, in der er zur Zeit seiner schliesslichen Redaction bestand, und welche theils auf der alten Ueberlieferung beruht theils aber auch daneben, wie speciell das Metrum zeigt, mehrfach durch die Regeln der damals bereits ins Leben getretenen grammatischen Doctrin beeinflusst erscheint, und in einem padapâṭha, welcher jedes Wort (pada) des Textes für sich in seiner ursprünglichen, vom saṃdhi d. i. den Einflüssen je des vorhergehenden und des folgenden Wortes unberührten, Gestalt aufführt. Neben diesem ihrem Hauptzweck verfolgen die padapâṭha indessen noch zwei andere Absichten, theils nämlich markiren sie einige jener Veränderungen, welche durch den saṃdhi im saṃhitâ-Text eintreten, theils zerlegen sie die Composita des Textes in ihre einzelnen Theile. Ihre Bedeutung ist somit nicht blos eine kritische, sondern zugleich auch eine exegetische; sie helfen nicht blos den Wortlaut des Textes sicher stellen, sie dienen vielmehr zugleich auch gewissermaassen zu seiner Erläuterung und Erklärung.

Nach indischer Auffassung (s. Roth zur Lit. und Gesch. des Weda p. 56. 82 und Regnier zum Ṛikprât. 2, 1 pag. 97) beruht die saṃhitâ auf den pada (saṃhitâ padaprakṛitiḥ), der padapâṭha wäre resp. das prius. Factisch steht die Sache natürlich gerade umgekehrt; auch die Tradition selbst hat zufällig noch die Namen einiger padakâra, d. i. Verfasser von padapâṭha, erhalten. So wird von Durga zu Nir. 4, 4 (s. Roth p. 39, Einl. p. LXVIII) Çâkalya ausdrücklich als padakâra der Bahvṛica[1]), Gârgya als der der Chandoga namhaft gemacht, und für die Âtreyî-Schule der Taitt. S. gilt Âtreya als padakṛit, s. den kâṇḍânukrama 2, 27. Die Abfassung der padapâṭha ging resp. vermuthlich mit der Redaction der saṃhitâ selbst Hand in Hand, war eben auch ein Werk desselben Bedürfnisses; sie bilden gleichsam den ersten authentischen Commentar dazu, und beruhen ja auch durchweg eben auf dem vorliegenden Textbestande derselben, von welchem sie — abgesehen von einigen erst in späterer Zeit eingefügten Pariçishṭa, die darum eben auch eines padapâṭha entbehren — nur in wenigen Fällen direct abweichen[2]).

Die Art und Weise nun, wie sie sich des zweiten Theiles ihrer Aufgabe entledigen, einige der lautlichen Veränderungen nämlich, die der saṃdhi herbeiführt, zu markiren und die Composita in ihre Theile zu zerlegen, zeigt in den verschiedenen Veda bei aller Gemeinschaft-

[1]) für eine weitergebildete Form des padapâṭha, den kramapâṭha, wird im Ṛik-Prât. 2, 33 ein Bâbhravya als Vf. eines solchen für den Ṛik (kramapravaktar) genannt. Nach Uvaṭa ist darunter ein Pañcâla zu verstehen, Sohn des Babhru: Babhruputraḥ bhagavân Pañcâlaḥ (Regnier p. 128; „Sohn des Babhru, der selige (!) Pañcâla" Müller Ṛik P. p. 248).

[2]) in der Taitt. S. finden sich allerdings einige Fälle der Art, s. deren Aufzählung im Taitt. Prât. 5, 4 ff.

lichkeit im grossen Ganzen doch im Einzelnen ziemlich starke Abweichungen[1]). Eine Hauptrolle hiebei spielt das unserm sic! entsprechende Wörtchen iti, welches dem hervorzuhebenden Worte hinzutritt, und eben bestimmt ist, die Aufmerksamkeit auf dasselbe zu lenken. Es sind indessen im Ganzen doch nur wenige Wörter, die so markirt werden, und es reichen diese Angaben der padapâṭha eben entfernt nicht aus, um nach ihnen etwa die wirkliche Textform zu reconstruiren. Diesen Defect zu ergänzen sind die Prâtiçâkhya bestimmt, welche theils allgemeine Regeln dafür geben, theils im gegebenen Falle alle einzelnen Beispiele der Art gewissenhaft und, so weit sich bis jetzt beurtheilen lässt, vollständig verzeichnen; denn sie beruhen eben ihrerseits auch auf dem vorliegenden Textbestande, und zwar sowohl in seiner saṃhitâ- als in seiner pada-Form. Auch hier indessen finden erhebliche Differenzen statt, indem nämlich die einzelnen Werke der Art je einige Gegenstände besonders bevorzugen, andere dagegen ganz aus ihrem Bereiche fern halten, so dass schliesslich doch noch nach verschiedenen Richtungen hin allerlei zu erledigen bleibt, wofür weder aus dem padapâṭha noch aus den Prâtiçâkhya Auskunft gewonnen werden kann. Insbesondere ungenügend ist die Art und Weise wie die Composita zerlegt werden. Die sprachliche Erkenntniss der padakâra zeigt sich hierbei noch theilweise auf einer höchst elementaren, ja geradezu kindlichen Stufe, und von

[1]) Whitney's Annahme (zu A. P. p. 212), dass „the pada method of text analysis in its details as well as in its main plan is the production of a single teacher or of a single school" ist schwerlich stichhaltig; vielmehr zeigen sich auch hier so verschiedene Phasen der Entwicklung, dass man eben wohl das Zusammenwirken Vieler anzunehmen hat, abgesehen natürlich von dem ersten Anstoss, den ursprünglich ein Einzelner gegeben haben mag.

den Prâtiçâkhya beschränken sich die des Ṛik und der Taitt. S. eigentlich blos darauf, die Art und Weise anzugeben, wie der padakâra die Wörter behandelt, die er als Composita betrachtet, während Vs. P. und A. P. den Gegenstand selbst speciell erörtern.

Aus einer kritischen Nachlese, resp. einer einfachen Zusammenstellung der durch die Texte selbst an die Hand gegebenen Daten lässt sich somit immerhin noch mancherlei gewinnen. Für die Sâma-Saṃhitâ, der es an einem eigenen Prâtiçâkhya zu gebrechen scheint, hat Benfey in der vortrefflichen Einleitung zu seiner Ausgabe (p. LVII ff.) diese Zusammenstellung bereits im Wesentlichen gegeben. Für Vs. und Aths. reichen die an den Text der betreffenden Prâtiçâkhya sich anschliessenden Angaben in meiner und in Whitney's Ausgabe dieser Werke so ziemlich aus. Für die Ṛiks. (R) ist eine dgl. kritische Durchmusterung des padapâṭha, was die Zerlegung der Composita betrifft insbesondere, bis jetzt noch nicht erfolgt. Für die Taitt. S. dieselbe zu geben, und zwar unter steter Verweisung auf Vs. P., Ath. P. und R.[1]), ist die Absicht der nachfolgenden Darstellung.

Stellen wir zunächst die Principien einander gegenüber, nach denen in den Mss. die einzelnen padapâṭha verfahren (vgl. Whitney zu Ath. Prât. 4, 74 p. 220. 221).

Es sind dabei drei Gruppen von Wörtern auseinander zu halten,

1. die, welche der padakâra zu zerlegen wünscht, die avagṛihya,

---

[1]) soweit Letzteres mit Hülfe der ersten Hälfte des Wortindex in Müller's vol. V bis jetzt möglich ist.

2. die, welche er hervorzuheben wünscht, die pragṛihya,
3. die, bei denen Beides stattfindet, die parigṛihya.

Der padapâṭha der Ṛiks. befolgt hierbei die einfachste Praxis. Die avagṛihya werden nur ihren beiden Gliedern nach aufgeführt[1]), und zwar trifft diese Abtrennung ausser α) den wirklichen Compositen auch noch β) alle Wörter mit kurzem oder consonantischem Thema-Auslaut vor den consonantisch beginnenden Casusendungen, γ) einige Affixe, resp. meist nur secundäre und überdem auch nur unter gewissen Bedingungen, δ) alle unmittelbar wiederholten Wörter, endlich ε) die enklitische Vergleichspartikel iva, die hier (vgl. Pâṇ. 2, 1, 4 schol. 2, 18 vârtt. 10) als zweites Compositionsglied betrachtet wird, daher selbständig nirgendwo vorliegt. Das erste Glied erscheint resp. in seiner thematischen Form (und zwar ohne Rücksicht auf in der Saṃhitâ etwa eintretende Verlängerung im Anlaut, Inlaut oder Auslaut), und das zweite dem entsprechend in seiner ursprünglichen, nicht durch den saṃdhi mit dem Vordergliede berührten Gestalt. Der Accent des zweiten Wortgliedes wird so bezeichnet, als ob gar keine Trennung stattgefunden hätte. Beispiele: anu-mâdyàḥ, avaḥ-dèvam, ava-adhùḥ, — nṛi-bhìḥ, avàḥ-bhiḥ, — adhvari-yasi, açvà-vantam, ṛita-vânam, avatasthi-vânsàm — upà-upa, — upamât-iva.

Die pragṛihya werden durch nachgesetztes iti markirt, und es gehören dazu (s. Ṛik-Pr. 1, 28 ff.) α) alle Dualformen auf î, û, e, β) die Locative auf î, û, γ) die

[1]) das Ṛik-Pr. giebt hierfür keine besonderen Regeln, kennt indessen noch einen anderen Ausdruck dafür, nämlich Viṅg (aniṅgya = anavagṛihya).

Wörter amî́, asmé, îm (aber nur einige Male)[1]), tvé, yushmé, δ) die Vocative auf o, ε) einige Wörter auf o, welche die Partikel u in sich aufgenommen haben, ζ) die Partikel u selbst, die immer in der Gestalt ûṃ aufgeführt wird, endlich η) Wörter auf r, deren r in der Saṃhitâ nicht zu Tage tritt, sondern als ḥ oder sonstwie erscheint (Müller Ṛik-Pr. p. XXVII). Beispiele: enî iti, ajarayû iti, sacethe iti, — amî iti, asme iti, yushme iti, tve iti, — o iti, atho iti, esho iti, evo iti, — ûṃ iti, — antar iti, akshâr iti, ajîgar iti (aber blos: antaḥ, akshâḥ, ajîgaḥ, sobald das r in der Saṃhitâ zu Tage tritt).

Parigṛihya sind[2]), d. i. sowohl durch Abtrennung als durch iti markirt werden α) die Composita, welche auf einen pragṛihya-Vocal enden, und β) mehrere Wörter auf r, wenn sie am Schlusse eines Hemistichs stehen[3]), also z. B. adbhutakratû ity àdbhuta-kratû, adhrigû ity adhri-gû, adhrigo ity àdhri-go, ârtnî́ ivety ârtnî́-iva, âvar ity âvaḥ.

Der padapâṭha der Atharvasaṃhitâ schliesst sich dem des Ṛik auf das engste an, insbesondere auch was die Behandlung des u (Ath. Prât. 1, 72. 73), des iva (gardabhî-iva) und der pragṛihya (Ath. Pr. 1, 74—82) betrifft. Differenzen aber zeigen sich im avagraha, speciell z. B. bei der Be-

---

[1]) wo nämlich in der Saṃhitâ blos î steht, s. Ṛik-Pr. 4, 86.

[2]) im kramapâṭha (Ṛik-Pr. 10, 6 ff.) treten hiezu noch andere Fälle lautlicher Veränderungen. — Für diese Doppel-Gruppen gilt auch noch der Name: sthitopasthita (Ṛik Pr. 10, 9. 11, 15. 16).

[3]) unter Anschluss einiger Wörter auf s, wie ûvar ity ûvaḥ, gur iti guḥ, tûtor iti tûtoḥ, dhur iti dhuḥ, piper iti pipeḥ, syur iti syuḥ. Sogar enklitisches te erscheint einmal (3, 88, 10) am Schluss des Verses als: ta iti te.

zu tonlosen[1]) finiten Verben gehörigen Praepo- stehen dieselben einzeln, so werden sie, wie im auch einzeln aufgeführt; sobald aber deren meh- nem tonlosen Verbum gehören, werden sie mit componirt (Ath. Pr. 4, 2. 7), und das Composi- d resp. mit avagraha versehen, also ud-ávasyati, ushva, anu-samprâyâhi, upa-sampárânayât. Die auf r werden nicht als pragṛhya behandelt.

er padapâṭha der Sâmasaṃhitâ (s. das Nähere bei in seiner Ausgabe Einl. p. LVII ff.) weicht in man- Beziehungen ab. Die consonantisch beginnenden Endungen werden nicht abgetrennt, iva erscheint als tändiges Wort, nicht componirt, î als î (nicht als îm die avagṛhya werden sämmtlich wie parigṛhya be- delt, jedoch ohne ein iti zwischen die erste Aufführ- ung (das upasthitam) und die zweite (beide erscheinen mit beständigem Accent) einzufügen; die Wörter auf r wer- en ähnlich wie im Ṛik behandelt; u erscheint als u oder û und wird von einem vorhergehenden Worte ganz abgetrennt (es fehlen somit die pragṛhya-Wörter auf o). Also z. B.
1 2 — 1 2 — 3 2
indubhiḥ (nicht indubhiḥ | indu | bhiḥ), — dive dive | dive |
3 — 1 2 — 3 2 — 3 — 3 — 1 2 — 3 — 1 2
dive, sadhasthât | sadha | sthât, havishkṛitaḥ | haviḥ | kṛitaḥ,
3 1 2 — 3 1 — 3
viçvavedasam | viçva | vedasam. In der Zerlegung der Wörter hat dieser padapâṭha grosse Eigenthümlichkeiten, steht resp. auf einer ziemlich niedrigen Stufe sprachlicher Einsicht (s. Benfey l. c.).

---

[1]) statt der Striche haben die Atharva-Mss. meist Punkte, und zwar wird der svarita durch einen Punkt (nicht über, sondern) in der Linie, neben dem Buchstaben, markirt, der anudâtta durch einen Punkt unter der Linie. Diese abweichende Stellung der svarita-Marke bezweckt offenbar, Verwechselungen mit dem anusvâra-Punkt zu begegnen. Die Accente werden übrigens auch hier meist mit rother Dinte geschrieben.

Der padapâṭha der Taitt. Saṃhitâ geht noch einige Schritte weiter. Alle avagṛihya werden vollständig als parigṛihya behandelt, in Bezug auf den Accent dabei resp. ähnlich wie bei der Sâmas. das Verfahren beobachtet, dass die beiden nach iti aufgeführten Glieder ganz unabhängig von einander gehalten werden, somit je als selbständig erscheinen (doch hat das erste Glied directe Accentbeziehung zu dem je davor stehenden iti); also z. B. prajâvâtîr iti prajâ-vatîḥ, bâhubhyâm iti bâhu-bhyâm, prapyâtam iti pra-pyâtam, sattvâyeti sat-tvâyâ, anvâhety ânu-âhâ. Zu den pragṛihya tritt noch (wie im Ath.) das betonte me hinzu, ferner alle einzeln, oder nach einer andern Praeposition stehenden Praepositionen, sowie einige Partikeln (su, api); zwei zu einem tonlosen Verbum gehörige Praepositionen werden mit demselben componirt, im Fall die zweite derselben (die unmittelbar vor dem Verbum stehende) ava oder â ist. Die Partikel iva steht selbständig, u erscheint einfach als u; die Wörter auf r sind nicht pragṛihya.

Am ausführlichsten geht der padapâṭha der Vâjas.-Saṃhitâ zu Werke. Die avagṛihya werden zunächst sämmtlich ebenfalls als parigṛihya behandelt, im Accent resp. die Weise des Ṛik befolgt (mit Restrictionen indess, s. Vs. P. 1, 148), also z. B. prajâvâtîr iti prajâ | vâtîḥ (nicht prajâ | vatîḥ), bâhubhyâm iti bâhu | bhyâm (nicht bâhu | bhyâm), vayóbhir iti vayâḥ | bhiḥ (nicht vayâḥ | bhiḥ), aber virurucur iti vi | rurucuḥ (nicht rurucuḥ). Sobald indess ein Compositum eine jener lautlichen Besonderheiten zeigt, die im Ṛik-krama den parigraha veranlassen, wird es hier zunächst in dieser Form aufgeführt, sodann in seiner etymologischen Gestalt, darauf folgt iti, und nun erst kommen die beiden Glieder, in die das Wort zu zerlegen ist (und

zwar der Accent ebenso wie beim einfachen parigraha in der Weise des Ṛik). Also z. B. nishṭâptam | nistâptam iti niḥ | tâptam, çucishat | çucisad iti çuci | sat. — Auch die einfachen pragṛihya (Vs. Prât. 2, 92—98) werden als parigṛihya aufgeführt, z. B. sumne iti sumne, vishṇo iti vishṇô. In Bezug auf iva und auf u wird, unter Hinzufügung des parigraha, die Weise des Ṛik beobachtet, z. B. dyaur iveti dyauḥ | iva, ûঌ ity ûঌ. Die Praepositionen werden einzeln, ohne iti, aufgeführt; von zwei einander folgenden Praepositionen verliert resp. die erste ihren Ton (vgl. Pâṇ. 8, 1, 70); in Bezug hierauf wie in Bezug auf ihre Verbindung mit Verbalformen zeigen sich verschiedene im Vs. P. 6, 2—10 speciell erörterte Eigenheiten.

Unbezeichnet bleiben in allen padapâṭha, ganz abgesehen von den allgemeinen saṃdhi-Regeln, u. A. folgende im saṃhitâ-Text eintretende specielle Veränderungen, und es haben hiefür eben die einzelnen Prâtiçâkhya einzutreten:

α) Ausfall eines anlautenden a nach finalem e, o, —

β) Verwandlung von finalem a, â mit anlautendem ṛi zu âr, und sonstiger irregulärer saṃdhi der Art, —

γ) Verlängerung des Anlauts, Inlauts oder Auslauts, —

δ) Lingualisirung eines anlautenden Dentalen (resp. auch eines inneren n), —

ε) Verwandlung eines finalen n in anunâsika etc., —

ζ) Verwandlung eines finalen visarga in r[1]), s oder

[1]) nicht einmal jene höchst merkwürdigen Fälle, in denen in Ts. finales as des Nom. Sing. als ar erscheint (2, 4, 7, 1. 2, s. Pr. 8, 11), sind im padapâṭha markirt!

sh (mit einigen Ausnahmen betreffend den Wandel in r), resp. Ausfall desselben.

Und es treten hiezu je immer noch allerhand specielle Eigenthümlichkeiten der einzelnen Saṃhitâ, für Ts. also z. B. die Einschiebung eines ç[1]) vor c nach trápu, míthu eines d[1]) nach nîcâ (nîcâd uccâ Saṃh.), die Ausstossung des m[2]) von îm vor mandrâ, des u von tu und nu vor vai, vâva[2]) in tvai, tvâva, nvai, des initialen s der √ sthâ, stabh[3]) nach der Praeposition ud, der Wandel von ekam-ekam in ekaikam, von ekayâ-ekayâ in ekaikayâ, wie dies Alles im Taitt. Prât. 5, 4—19 einzeln aufgeführt wird.

Wenden wir uns nunmehr denn also speciell zu dem padapâṭha der Ts.

Die Hervorhebung durch iti zunächst trifft auch hier alle die deshalb ja eben als pragṛhya bezeichneten Wörter[4]) (Prât. 4, 5—54). In Bezug auf die Vocative auf o ist hiebei indess zu bemerken, dass dies o in allen den Fällen[5]), wo es vor folgendem Vocal als av erscheint, im padapâṭha nicht mit iti versehen wird. Es geschieht dies vielmehr eben nur dann, wenn das o in der Saṃhitâ wirklich unverändert bleibt, und zwar sowohl vor Consonanten, wo dies ja freilich selbstverständlich ist, also

---

[1]) diese angebliche Insertion von ç und d erinnert an die Weise der Pâli-Grammatiker.

[2]) nach dem Prâtiçâkhya ist es das anlautende m (anders Ṛik-Pr. 4, 36), resp. v, welches abgestossen wird.

[3]) ausser dem von Whitney bereits angeführten Falle gehört hierher noch ut tabhâna 4, 6, 5, 3.

[4]) der Locativ âsandî 5, 6, 9, 1 ist nicht als pragṛhya behandelt, wohl aber der Locativ camû 1, 4, 30, 1.

[5]) s. Whitney zu Prât. 4, 6; hinzuzufügen ist noch ein Fall vor u 6, 2, 9, 3 (Repetition von 1, 2, 13, 2).

z. B. vishṇo iti | havyam 1, 1, 3, 1, wie vor Vocalen, in letzterem Falle sogar auch dann, wenn ein anlautendes kurzes a danach ausfällt, so bei çatakrató 'nu 2, 5, 12, 5 und bei ádhvaryó 'veḥ 6, 4, 3, 4. In Bezug auf die übrigen Wörter auf o, mit deren Auslaut ă nämlich die Partikel u verschmolzen ist, so o selbst, atho, imo, uto, upo, tatho, pro, mo, so, und denen sich schliesslich auch noch die selbständige Partikel ho anschliesst[1]), sind die Angaben des Prâtiç. nicht ganz concinn, die pada-Mss. aber führen dieselben durchweg durch iti auf, vgl. Whitney p. 104. 468. — Die Aufführung durch iti trifft im Uebrigen noch zunächst zwei Adverbia, resp. Conjunctionen, nämlich su und api, also sv iti 1, 4, 37, 1. 6, 1, 4, 6 [2]), apîti 3, 4, 3, 1, sowie ferner sämmtliche Praepositionen, resp. Postpositionen, z. B. râtriyâḥ | adhîti | ahâḥ | abhîti 1, 5, 9, 3, anyâsú | prajâsv iti pra-jâsú | adhîti 6, 5, 5, 3. In Bezug auf letzteren Punkt indessen treten einige erhebliche Restrictionen ein. Zunächst nämlich gelten zwei Wörter der Art gar nicht als solche [3]), sondern nur als einfache Adverbia, ácha näm-

---

[1]) ein selbstständiges to existirt nicht, s. Whitney am a. O., sondern ist an der betreffenden Stelle nur erstes Glied des freilich sehr dunklen Wortes tote (= kalatre schol.).

[2]) mehr als eine Stelle für ein Wort gebe ich nur da an, wo es sich entweder darum handelt, alle Stellen anzuführen, wo ein Wort vorkommt, oder wo es mir sonst gerade geeignet erscheint.

[3]) das Prâtiçâkhya rechnet ja überhaupt nur zehn dgl. Wörter als upasarga, nämlich adhi, abhi, ava, â, upa, ni, pari, pra, prati, vi, schliesst die andern, also ati, anu, apa, api, ud, nis, parâ, sam von dieser Bezeichnung aus (s. P. 1, 15 Whitney p. 18). Der padapâṭha indessen macht keinen Unterschied zwischen jenen zehn und den übrigen. — Das Ṛik-Pr. (12, 6) und das Vs. Prât. (6, 24) zählen 20 upasarga auf, nämlich ausser obigen achtzehn noch dus und su, lassen dagegen acha und antar ebenfalls aus. Ebenso ein Citat im Comm. zum Ath. Prât. s. Whitney's Angaben dazu p. 262-264.

lich und antár, werden also ohne iti aufgeführt[1]), s. z. B. für ácha 6, 8, 8, 1 und für antár 6, 1, 5, 4. Es werden ferner alle am Schluss eines Hemistichs resp. Abschnittes stehenden dgl. Wörter ohne iti aufgeführt[2]), so z. B. martyéshu | â 1, 1, 14, 4. 2, 8, 1[3]), yachata | adhi 1, 5, 11, 5, aryaḥ | â 2, 6, 11, 4, pitṛibhya iti pitṛi-bhyaḥ | â 2, 6, 12, 5, samajānateti sam-ajānata | abhi 2, 1, 11, 3. (Und zwar gilt dies ebenso auch von su, also vîlayásva | su 4, 1, 9, 1.) Endlich aber sind theils alle Praepositionen, die vor einem andern selbständigen Worte der Art (dieses resp. vor unbetontem Verbum) stehen, von der Aufführung durch iti ausgeschlossen[4]), also z. B. abhi | vîti | khyesham 1, 1, 4, 2, sam | preti | cyavadhvam, theils findet auch im Uebrigen noch ein ganz absonderliches Vorgehen statt. Während nämlich im Allgemeinen eben alle Praepositionen von dem Verbum, zu dem sie gehören, getrennt sind, sobald dieses nicht den Ton hat, findet bei ava und â, falls ihnen noch eine andere Praeposition unmittelbar voraufgeht, fast regelmässig, und zwar in Gemeinschaft mit dieser voraufgehenden Praeposition, Composition mit dem folgenden Verbum statt, auch wenn dasselbe den Ton nicht hat, also z. B. vyavásarpatîti vi | avásarpati 2, 2, 9, 2, paryâlâbhyanta iti pari-âlâbhyante 2, 1, 9, 6. Wir gerathen hierdurch auf das Gebiet des ava-

[1]) vor betontem Verbum wird auch antar wie andere Praepositionen behandelt, mit demselben resp. componirt, so antar-iyât 6, 1, 5, 4. Das Gleiche geschieht indess ja auch mit andern Adverbien, z. B. vashaṭ, svâhâ.

[2]) die scheinbare Ausnahme pastyâsu | eti 1, 8, 16, 1 erklärt sich dadurch, dass der Text hier cursoser Weise keinen Hemistich-Schluss annimmt (der Strich | fehlt in den Saṃhitâ-Mss. nach dem â).

[3]) sobald drei selbständige Praepositionen auf einander folgen, werden nur die erste und dritte mit iti aufgeführt, also anv iti | sam preti yâta 5, 7, 7, 2.

graha und verschieben daher einstweilen die Einzelnheiten hierüber, da wir unten hierauf nochmals speciell zurückkommen müssen.

Wir werden hiermit eo ipso zum avagraha, zu der Art und Weise also, wie der padapâṭha der Ts. die zu zerlegenden Wörter behandelt, hinübergeführt. Das Taitt. Prât. geht hierauf, wie schon erwähnt, ebenso wenig speciell ein[1]), wie das Ṛik-Prât., ja noch weniger als dieses, während die beiden anderen Prât. diesen Gegenstand sehr eingehend erörtern (Vs. P. 5, 1 ff. Ath. P. 4, 1 ff.).

Als allgemeine Regel ist zunächst voranzustellen, dass das jüngst hinzukommende Wortglied je immer vorwiegt (s. Vs. P. 5, 7. Ath. P. 4, 10).

Die einfachsten avagraha-Fälle sind (Vs. P. 5, 13. 14. Ath. P. 4, 31-34) die consonantisch beginnenden Casusendungen bhyam, bhyâm, bhis, bhyas, su, und gilt in Bezug auf sie speciell die eben angegebene Regel, sie haben stets den Vorrang. Ausgenommen sind die Wörter, die thematisch auf langen Vocal ausgehen; solche Wörter indessen, die erst in der Saṃhitâ Verlängerung des Thema-Vocals oder Verwandlung von finalem as in o zeigen, werden abgetheilt[2]). Beispiele: asmabhyam[3]) ity asma-bhyam

[1]) es versteht auch unter avagraha nur das erste Glied einer parigraha-Gruppe (1, 49); ebenso das Vs. Prât. (1, 148), in welchem indess daneben auch (und zwar in dem speciell darüber handelnden Abschnitt 5, 1) unter avagraha, wie im Ṛik-Pr., allgemein die Abtrennung der beiden Glieder selbst verstanden wird; das dafür erforderliche Zeitintervall wird auf die Dauer einer Kürze angegeben (ebenso das Ṛik-Pr. 1, 16 avagrahântaram). Das Ath. Pr. kennt ebenfalls beide Bedeutungen.

[2]) im Sâmaveda ist dies indess nicht der Fall, daselbst findet sich nach Benfey p. 59 vielmehr die Trennung sam-atsu, sam-idbhiḥ, a-prayutvabhiḥ.

[3]) ist in Vs. Prât. 5, 35. R eximirt, wie dies denn mit túbhyam 1, 3, 14, 3 auch hier in Ts. (und in R) der Fall ist. Eine Stelle für yushmabhyam ist mir nicht zur Hand. [Mit R bezeichne ich fortab den padapâṭha des Ṛik.]

1, 4, 28, 1, raçmibhir iti raçmi-bhiḥ 1, 4, 39, 1, pâyubhir iti pâyu-bhiḥ, dadbhya iti dad-bhyaḥ 7, 3, 16, 1, caturbhir iti catuḥ-bhiḥ 5, 1, 1, 4, bâhubhyâm iti bâhu-bhyâm 1, 1, 4, 2, cakshúrbhyâm iti cakshúḥ-bhyâm 3, 2, 3, 2, sowie (vgl. Ts. P. 3, 5. 7) ṛiksâmá-bhyâm 1, 2, 3, 3, áhutí-bhiḥ 2, 6, 9, 4 (so zu lesen), óshadhî-bhyaḥ[1]) 1, 3, 6, 1, cítî-bhyâm 5, 7, 5, 7, pṛishṭí-bhyaḥ 7, 3, 16, 1, rátrî-bhiḥ 2, 4, 1, 1, vyáhṛitî-bhiḥ 1, 6, 10, 2, çácî-bhiḥ[2]) 4, 2, 5, 5, çróṇî-bhyâm 7, 3, 16, 2, sváhâkṛitî-bhyaḥ 6, 3, 9, 5, hánû-bhyâm 7, 3, 16, 1, áho-bhyâm 1, 3, 9, 2. Dagegen z. B. hástâbhyâm 1, 1, 4, 2, víçvebhyaḥ 3, 2, 3, 2, tanū́bhiḥ 1, 4, 44, 1, góbhiḥ 1, 4, 44, 1, wozu sich seltsamer Weise auch gîrbhíḥ 1, 4, 15, 1. 4, 1, 11, 4. 4, 4, 7 gesellt[3]). Auch darf das s von su nicht in shu verwandelt sein, somit zwar pañcá-su 1, 6, 12, 1, ap-sú 1, 7, 10, 2, árvat-su 1, 2, 7, 1, maghávat-su 1, 5, 11, 2, samát-su 1, 7, 7, 8, hṛit-sú 1, 2, 7, 1, aber[4]) sûríshu 1, 6, 12, 6, vikshú 1, 2, 7, 2.

Hierher gehörig wären auch etwa die in Vs. P. 5, 20 (Ath. P. 5, 30) verzeichneten anscheinenden[5]) Instrumentale auf °yâ[6]). Dieselben haben aber hier in Ts. nicht avagraha[7]), also: sumnayá 4, 2, 5, 5, âçuyá 1, 2, 14, 1, sâdhuyá

[1]) in R ohne avagraha, unter Annahme eines Thema's auf ì.

[2]) bei diesem Worte ist die Ansetzung eines Thema's auf ĭ auffällig.

[3]) R hat gîḥ-bhíḥ. (In Müllers Index ist gó-bhiḥ irrig mit avagraha aufgeführt).

[4]) auch R hat agníshu (irrig mit avagraha in Müller's Index), gîrshú, tûrshú, aber daneben dhûḥ-sú (!).

[5]) das yâ selbst wenigstens ist wohl schwerlich darin durchweg als Casus-Affix anzusehen, vielmehr theilweise wohl eher als Wortbildungs-Affix, wo dann der instrumentalische Charakter nur in dem â ruhen würde.

[6]) ebenso in R: adatra-yá, abda-yá, arya-yá, açva-yá, âçu-yá, (ṛijûyá-iva), eva-yá, gavya-yá, dhṛishṇu-yá, nakta-yá, raghu-yá, vasu-yá, vîra-yá, sâdhu-yá, sugâtu-yá; aber ohne avagraha des yâ: amuyá, âsayá, urviyá, kuhayá, mithuyá, su-kshetriyá.

[7]) ebenso wenig im Sâmaveda, s. Benfey l. c.

5, 2, 12, 2 [1]). Ebenso anushṭhuyâ̐[2]) 1, 2, 14, 6, mithuyâ̐[2]) 1, 3, 7, 1. (Statt anuyâ̐ hat Ts. anu-vâ̐ 4, 4, 1, 1).

Wie diese Casusendungen, so werden auch eine ganze Zahl consonantisch beginnender Affixe als Compositions-Glieder behandelt, die betreffenden Wörter resp. abgetheilt, und zwar haben dieselben, als jüngst hinzutretende Glieder, den Vorrang über alle andern etwaigen Ursachen zum avagraha[3]), mit alleiniger Ausnahme der Casusendungen, die auch über sie wieder, aus demselben Grunde, vorwiegen. Es sind dies übrigens sämmtlich taddhita-Bildungen. Denn das an die Wurzel direct antretende Affix vâ̐s des Part. Perf. Par., welches nach Vs. P. 5, 11 (ebenso Ath. P. 4, 35. 36 und R) nach kurzem Vocal abgetrennt wird, erscheint hier als anavagṛihya. Also: cakṛivâ̐n 3, 2, 8, 2, jakshivâ̐sah 1, 4, 44, 2, jaghnivâ̐sam 2, 5, 3, 1, jigivâ̐sah 1, 7, 8, 4, tasthivâ̐sah 1, 2, 14, 4, papivâ̐sah 1, 4, 44, 2, pîpivâ̐sam 3, 1, 11, 2, çuçruvâ̐sah 2, 5, 9, 2, sasṛivâ̐sah 1, 7, 8, 4. Eine vor dem Particip stehende Praeposition aber wird resp. ihrerseits abgetrennt, also pra-viviçivâ̐sam 4, 7, 15, 1. Wenn nämlich ein Affix keinen avagraha hat, so behält ein componirtes Wort, an welches es tritt, durchweg den ihm etwa seinerseits zukommenden avagraha. Beispiele: vi-dyutya 4, 5, 7, 2, pra-sûvatîḥ 4, 2, 6, 1, su-manasyámâna 4, 2, 5, 1, maitrâ-varuṇátâ 5, 7, 6, 5). Eine Ausnahme hiezu bilden indess (s. Vs. P. 5, 29. Ath. P. 4, 54) alle die Fälle, wo das erste Wortglied bei vocalischem Ausgange einsil-

[1]) an den beiden andern Stellen hat Ts. sâdhyâ̐ (4, 6, 5, 3. 5, 1, 11, 4).

[2]) ohne avagraha (auch des anu) auch in R.

[3]) im Sâmaveda indessen, s. Benfey p. 59. 60 findet sich z. B. vi | suaḥ, su-nṛitavatî, aurva-bhṛiguvat, duḥ-onayuḥ; es werden resp. darin nicht Affixe vat und yu abgetrennt, sondern die ersten Glieder vi, su etc.

big ist und durch den Einfluss des antretenden Affixes vṛiddhi erhält. Insbesondere häufig tritt dies allerdings bei vocalischen, resp. vocalisch anlautenden, Affixen ein, die ja selbst überhaupt niemals avagraha zeigen, in solchem Falle aber eben auch den avagraha des Wortes, an das sie antreten, beseitigen. Wir kommen hierauf weiter unten noch zurück.

Von gutturalisch beginnenden taddhita ist hier nur das Affix ka zu nennen. Dasselbe erscheint theils als samâsânta, theils als Deminutiv-Affix. In ersterem Falle wird es abgetrennt, wenn das Thema auf eine Sibilans auslautet, also: ayajúsh-ka 5, 1, 1, 2, amedás-ka 6, 3, 11, 5, aretás-ka 7, 5, 12, 2, bleibt dagegen nach anderen Consonanten[1]) wie nach Vocalen ohne avagraha, also sá-"çîrka[2]) 1, 10, 6, 4, anâçírka[3]) 1, 6, 10, 4, atvákka 7, 5, 12, 2, éka-citîka, trí-citîka 5, 2, 3, 7, pánca-citîka 5, 6, 10, 2, gṛibîtá-vasatîvarîka 6, 4, 2, 2, akarṇáka, acarmáka, adantáka, anakshika, apâdáka, amajjáka, amâ᪶sáka, alomáka, açîrsháka, asnâváka sämmtlich in 7, 5, 12, 2. Als Deminutiv-Affix bleibt ka stets ohne avagraha[4]), also: arbhaká 4, 5, 10, 1, açvaká 7, 4, 19, 1, â-mîvatká 4, 5, 9, 2, urvâruká 1, 8, 6, 2, napâtká 5, 4, 10, 4, mâmaká 4, 6, 4, 4, yaká 7, 4, 19, 3, vi-kshîṇaká und vi-cinvatká 4, 5, 9, 2, çakun-

[1]) nach Ath. P. 4, 25 wird Affix ka nach allen Consonanten abgetrennt.

[2]) nämlich sá-âçîrka; der avagraha des Thema's (sâ-"çîr) tritt eben (s. p. 15) in seine Rechte ein. Whitney's Angabe zu T. P. 5, 10, dass sâçîrka im pada-Text nicht getrennt werde, ist irrig.

[3]) a privans wird nicht abgetrennt; dass aber auch die Trennung anâ-çîrka nicht stattfindet, dafür s. z. B. Vs. P. 5, 25, A. P. 4, 55.

[4]) ebenso in R noch: anyaká, armaká, aviká, iyattaká, ulûkhalaka, ekaká, kumâraká, kushumbhaká, taká, dûraká, dvaká, pâdaká, putraká, râjaká; daneben indess doch auch ârcat-ká.

tikā́ 7, 4, 19, 3. Anders betont, aber doch wohl auch als Deminutiva zu fassen sind: kanā́naka 5, 7, 12, 1, kanī́nikâ 6, 1, 1, 5, mastíshka 5, 7, 12, 1, dhā́ṇikâ 7, 4, 19, 3, kṛíttikâ 5, 3, 9, 1. — Abgetrennt finde ich ka nur in ánu-ka 2, 5, 10, 1, während es in dem ähnlich gebildeten ávakâ 5, 4, 2, 1 (wohl weil es saṃjnâ ist, s. Ath. P. 4, 67) nicht abgetrennt erscheint; in sáṃkâ 4, 6, 6, 2 ist wohl kein Affix ka vorliegend, sondern eine nasalirte Form aus √ sak (sac, vgl. sañj)?

kṛítvas (s. A. P. 4, 27) wird hier stets als selbständiges Wort behandelt, so ashṭaú kṛítvas 6, 4, 5, 1, ékâdaça k. 6, 4, 5, 1, páñca k. 6, 1, 9, 5, dvā́daça k. 6, 4, 5, 2, shá̄ṭ k. 6, 5, 3, 2.

Die dental anlautenden taddhita erhalten mehrfach den avagraha. So zunächst die beiden Comparations-Affixe tara und tama (s. Vs. P. 5, 2. A. P. 4, 16, ebenso R). Also z. B.: ántara-tara 6, 2, 2, 7, pā́ka-tara 3, 2, 4, 4, pûrṇá-tara 4, 7, 4, 2, pū́rva-tara 1, 4, 33, 1, sambhârya-tara 5, 3, 3, 5, úpasti-tara 6, 5, 8, 2, tapasví-tara 5, 3, 3, 4, brahmavarcasí-tara 5, 3, 3, 5, ávat-tara 4, 6, 1, 2, ásat-tara 5, 1, 2, 1, út-tara 1, 5, 7, 3. 5, 3, 1, 5[1]), ut-tarā́t[2]) 5, 5, 7, 3, bhûridā́vat-tara 1, 1, 14, 1, varivovít-tara 2, 1, 11, 4, tavás-tara 4, 1, 2, 1, vidúsh-ṭara 2, 5, 12, 5 und ávidush-ṭara[3]) 1, 1, 14, 4, vîryâvat-tara 1, 7, 6, 3, und júshṭa-tama 4, 6, 7, 5, dhruvá-tama 1, 4, 13, 1, paçavya-tama 6, 1, 6, 2, çivá-tama 4, 1, 5, 1, çúcivrata-tama 1, 3, 14, 8, sugopā́-tama 4, 2, 11, 1[4]), bhârabhârí-tama 5, 1, 5, 5, váhni-tama 2, 5, 12, 3,

[1]) ebenso auch im Ṛik; auch gegenüber von dakshiṇa, gegen Vs. P. und den Usus im Ath.; s. Whitney A. P. p. 195.

[2]) im Ṛik ohne avagraha.

[3]) vgl. im Ṛik ádâçûḥ-tara.

[4]) nach dem padapâṭha und Prât. 3, 5 eigentlich sugopā́-tama.

rathî-tama[1]) 4, 6, 3, 3. 7, 15, 3, tejasvínî-tamâ[2]) 6, 1, 6, 4, nṛí-tama 1, 8, 14, 6, bhûyishṭhabhā̆k-tama 5, 4, 8, 3, acyutakshít-tama 1, 4, 13, 1, dyumát-tama 4, 1, 8, 1, vasuvít-tama 3, 5, 11, 4, vîrávat-tama 3, 1, 11, 1, vîr̆yâvat-tama 2, 4, 2, 1, çáṃ-tama 2, 1, 11, 6, mîḍhush-ṭama 4, 5, 1, 4, upamáçravas-tama 2, 3, 14, 3, citráçravas-tama 4, 1, 6, 8. 4, 4, 3[3]), sapráthas-tama 4, 2, 7, 3, sahás-tama 4, 2, 11, 1 und die als Oxytona betonten: ut-tamá 1, 4, 1, 1. 5, 5, 4, 2, çaçvat-tamá 4, 2, 4, 3, sahasra-tamî́ 5, 5, 7, 2. 7, 1, 5, 3. Eine absonderliche Abtheilung zeigen[4]) (vgl. Vs. P. 5, 8, A. P. 4, 45): ratna-dhā̆tama 3, 3, 11, 2. 4, 3, 13, 3, vasu-dhā̆tama 4, 1, 8, 2, deva-vī̆tama 4, 1, 3, 4, vâja-sā̆tama 1, 4, 46, 3. 7, 7, 2, sahasra-sā̆tama 1, 5, 10, 2, dasyu-hántama[5]) 3, 5, 11, 4. 4, 1, 3, 8, deva-hū̆tama 1, 1, 4, 1. 2, 6, 11, 1. 4, 2, 9, 5. 5, 5, 3, 1. 2. — Ganz ohne avagraha erscheinen[6]) madíntama[7]) 1, 2, 3, 3. 3, 13, 2. 4, 32, 1, und die substantivischen Bildungen[8]) açvatará 7, 1, 1, 2. 8, vatsatará 1, 8, 18, 1, vatsatarî́ 1, 8, 17, 1, sowie die pronominalen Bildungen anyatará 2, 4, 3, 1. 7, 1, 4, 3, ítara 6, 3, 10, 5, katará 3, 2, 11, 2. 7, 1, 6, 7, yatará 2, 4, 3, 1. 6, 2, 7, 1, katamá 2, 6, 9, 3.

---

[1]) desgl. eigentlich rathī̆-tama (s. P. 3, 7).

[2]) mit ī̆ Kâṭh. 23, 10; eine höchst eigenthümliche Bildung! vgl. annâ-dī̆tamâ (proparox.) Çatap. 12, 2, 4, 5; und die Superlative ambī̆tame, devī̆-tame (nadîtame) im Ṛik, âgneyîtama Kâṭh. 19, 1. 7.

[3]) wo so zu lesen!

[4]) ebenso auch im padapâṭha des Ṛik, wo auch noch: ojaḥ-dā̆tama, puru-bhûtama; der des Sâman hat nach Benfey Einl. p. 59 auch çubhra-çastama, deva-psarastama. — sugopâ-tama ist in Ts. ebenso abgetrennt wie alle andern Superlative, weil der padapâṭha (und Prât.) im ersten Glied die Form sugopā̆, nicht sugopâ, ansetzt. — Statt sushûtama liest Ts. 1, 4, 1, 1 súshuta.

[5]) im Ṛik: dasyuhán-tama.

[6]) im Ṛik z. B. noch gótama.

[7]) im Ṛik mit avagraha, ebenso wie dyumnín-tama, prapathín-tama, matsarín-tama.

[8]) aber rathaṃ-tará 1, 8, 18, 1, wo freilich wohl ein Compositum, kein Comparativ vorliegt; vgl. druhaṃ-tará im Ṛik.

4, 6, 2, 4. 7, 14, 2. 7, 3, 15, 1. Diese Bildungen leiten über theils zu ántara 7, 2, 9, 3 (antarā́ 5, 1, 11, 2), ántama 3, 1, 10, 8, resp. antamá 6, 3, 9, 5. 4, 2, 3 und den blos durch ma gebildeten Wörtern[1]), wie avamá 5, 5, 1, 4, caramá[2]) 5, 4, 3, 8. 5, 9, 4, paramá 5, 5, 1, 4, madhyamá 5, 5, 1, 4, theils zu[3]) prathamá 5, 5, 4, 2 und den ebenfalls blos durch ma weiter gebildeten Wörtern ashṭamá, daçamá, navamá 5, 7, 21, 1. 22, 1, saptamá 5, 5, 2, 3, sowie endlich auch zu den Zahlwörtern auf ta[4]), wie ekatá, dvitá, tritá 1, 1, 8, 1 und auf tha, wie caturthá, shashṭhá 5, 7, 21, 1. Zu erwähnen sind hiebei andererseits auch noch die den avagraha festhaltenden Partikeln ut-tarā́m 4, 6, 8, 1. 5, 4, 6, 1, pra-tarā́m 4, 2, 2, 3. 6, 3, 1. 7, 15, 7, saṃ-tarā́m 4, 1, 7, 3. 5, 7, 10, 3. 6, 2, 2, 7.

Die Affixe tas, tât, tra, thâ, tana, tna, tya, dâ, dam, werden nicht abgetrennt.

Beispiele für tas[5]), α) Oxytona: antatás 1, 7, 4, 4. 5, 7, 10, 3, antaratás 6, 1, 1, 3, apa-vâhatás 6, 6, 5, 4, abhi-vâhatás 6, 6, 5, 4, abhîpatás[6]) 3, 1, 11, 3, ut-taratás 5, 3, 12, 2, ṛikshatás 6, 1, 9, 2, dakshiṇatás 1, 2, 12, 2, pârçvatás 6, 3, 9, 2, madhyatás 2, 2, 9, 2, mukhatás 1, 6, 8, 2, lomatás 5, 1, 4, 3, çîrshatás 2, 1, 4, 5, samudratás[6]) 2, 4, 8, 2, sîmatás 4, 2, 8, 2, sthavîmatás 6, 3, 9, 2; itás 7, 5, 7, 4, pṛishṭitás 5, 5, 3, 2, sanutás[7]) 1, 7, 13, 5; pattás 7, 1, 1, 6; — β) Paroxytona:

[1]) ebenso (z. B. noch apamá) auch im Ṛik, wo indess upa-má meist, wie im Sâmaveda, mit avagraha erscheint; von den einzigen beiden Stellen für Mangel des avagraha dabei, die in Müller's Index aufgeführt sind, hat die eine (10, 5, 6) in seiner Ausgabe den avagraha.

[2]) woher wohl stammend? schon im Ṛik.

[3]) die Oxytonirung zeigt auch sahasra-tamá.

[4]) im Ṛik noch iyattaká.

[5]) ebenso im Ṛik, wo z. B. noch ṛibhutás, patsutás, párâtas.

[6]) über den Mangel des avagraha auch im ersten Theile des Wortes s. später.

[7]) vor Tönenden °tar (s. Prât. 8, 8), wie antar, prâtar.

átas 1, 1, 9, 2. 7, 3, 1, 3[1]), ubhayátas 1, 5, 4, 4, tátas 1, 5, 4, 2, viçvátas 1, 3, 1, 2, sarvátas 5, 2, 10, 7; abhítas 1, 2, 13, 2, parítas 3, 3, 5, 4; amútas 3, 3, 6, 2, kútas 2, 2, 9, 2; — γ) Proparoxytonon: ántitas 2, 1, 11, 4. 3, 4, 11, 5.

für tât[2]): adhástât 5, 5, 9, 5, avástât 3, 5, 5, 1, parástât 1, 5, 7, 3, purástât 1, 2, 12, 2, upárishṭât 2, 2, 1, 5, bahíshṭât 6, 4, 9, 3.

für tra[3]): tátra, yátra 3, 1, 11, 8, kútra 2, 1, 11, 3, amútra 5, 4, 2, 4, samânátra 3, 1, 2, 3.

für thâ, gegen Vs. P. 5, 12. A. P. 4, 15 und Ṛik[4]): anyáthâ 5, 4, 9, 4, pratnáthâ, pûrváthâ, viçváthâ, imáthâ, sämmtlich 1, 4, 9, 1; nach anderm Vocal als a findet indess die Abtrennung statt, so: ṛitu-thấ (auch Oxytonon) 4, 6, 9, 3.

für tana, tna[5]): nū́tana 1, 4, 17, 1, pratná 1, 5, 5, 1; nach zwei- oder mehrsilbigem Thema tritt indess avagraha ein, so (und zwar mit betontem Affix): prâtas-tána 1, 5, 9, 1, sanâ-tána 4, 3, 3, 1.

für tya[6]): agástya 7, 5, 5, 2, amā́tya 1, 1, 6, 1.

für dâ[7]), dam: sádâ 1, 5, 11, 2, sádam 1, 6, 6, 4.

Die Affixe trâ und dhâ haben avagraha, vgl. Vs. P. 5, 9. 27 (wo dhâ nach Zahlen ausgenommen). A. P. 4, 13. 14.

Beispiele für trâ[8]): deva-trấ 1, 3, 10, 1. 2, 3, 14, 1. 3, 4, 1, 1.

---

[1]) s. die Note daselbst.

[2]) ebenso im Ṛik, wo noch: adharā́ttât, ârā́ttât, uttarā́ttât, parâkā́ttât, paçcā́tât, prā́ktât.

[3]) ebenso im Ṛik.

[4]) wo z. B. noch: eva-thấ.

[5]) ebenso im Ṛik, wo z. B. noch tâdī́tnâ.

[6]) ebenso im Ṛik, wo noch ápatya, âptyá (wenn nämlich von ap, Wasser, so herzuleiten? zudem oxytonon), násatya, nítya, níshṭya; aber âviḥ-tya mit avagraha.

[7]) ebenso im Ṛik idấ, kádâ und kadấ; sowie idā́nîm, tadā́nîm; aber viçvá-dânîm.

[8]) ab- [illegible] sama-trấ, dakshiṇa-trấ, pâka-trấ, bahu-trấ.

4, 1, 7, 4. 3, 4, 1. 5, 1, 7, 4. 6, 3, 11, 2. 6, 1, 4, puru-trā́ 4, 1, 2, 3, purusha-trā́ 4, 7, 15, 6.

für dhâ[1]): ṛitu-dhā́ 2, 1, 11, 2, etâvad-dhā́ 6, 2, 9, 4, priya-dhā́ 1, 3, 8, 1. 6, 3, 8, 2, bahir-dhā́ (Vs. P. 5, 20) 7, 2, 9, 2, bahu-dhā́ 4, 3, 11, 5. 5, 6, 1, 1; eka-dhā́ 2, 3, 11, 4. 5, 2, 1, 6, catur-dhā́ 2, 3, 13, 3. 7, 2, 10, 3, pañca-dhā́ 6, 2, 2, 1. 7, 5, 8, 4, sapta-dhā́ 1, 5, 3, 3. 4, 6, 5, 5. 5, 1, 8, 1, nava-dhā́ 6, 2, 1, 4, daça-dhā́ 5, 6, 3, 4, dvâdaça-dhā́ 7, 2, 9, 8, shoḍaça-dhā́ 5, 4, 5, 4. 6, 6, 11, 1, sahasra-dhā́ 4, 5, 10, 4. Ausgenommen sind: tredhā́ (A. P. 5, 66. R.) 1, 2, 13, 1. 2, 3, 6, 1. 4, 2, 2, 1. 6, 1, 3, 4. 4, 9, 2. 7, 1, 6, 7, und dvedhā́ 5, 7, 6, 4.

Auch taya hat avagraha, so[2]) bahú-taya 6, 1, 6, 6. — Der Bedeutung wegen mag hier auch gleich ças angeschlossen werden, welches ebenfalls avagraha zeigt (s. Vs. P. 5, 9. A. P. 4, 19 und ebenso im Ṛik). Beispiele[3]): ardhamâsa-çás 7, 3, 7, 2, ṛitu-çás 4, 2, 10, 2, gaṇa-çás 2, 2, 5, 7. 5, 4, 7, 7, tâvac-chás 1, 5, 9, 2, parva-çás 5, 2, 12, 2, bahu-çás 1, 5, 9, 2, yâvac-chás 1, 5, 9, 1, çreṇi-çás 4, 6, 7, 4, samâvac-chás 2, 3, 5, 1, sahasra-çás 4, 5, 1, 3. 11, 1. 7, 5, 9, 1.

Von den Abstracta bildenden dentalisch anlautenden Affixen wird tâ ohne avagraha, tâti dagegen, tva[4]) und tvana (s. Vs. P. 5, 9. A. P. 4, 20. 26 und im Ṛik) mit avagraha aufgeführt.

Beispiele für tâ[5]): janátâ 2, 2, 1, 4, devátâ 1, 4, 25, 1 (R),

[1]) im Ṛik ohne avagraha, so noch: katidhā́, trídhâ, dvídhâ, purudhā́ (oxyt.), purudhā́, bahudhā́.

[2]) im Ṛik z. B. noch dáça-taya.

[3]) im Ṛik z. B. noch devaçás, dhâma-çás, stha-çás.

[4]) jétva 4, 6, 6, 5 gehört hier nicht her, da es durch kṛit-Affix gebildet ist, ebenso wie jánitva 4, 2, 2, 4 (im Ṛik 10, 45, 10 mit avagraha), wo noch i dazwischen tritt (vgl. A. P. 4, 26).

[5]) einfaches R besagt, dass das Wort sich auch im Ṛik findet; daselbst z. B. noch agótâ, avī́râtâ(Accent!), nagnátâ, purushátâ, bâhútâ(dvitā́ gehört nicht hieher).

paramátâ 5, 4, 12, 1. 7, 1, 8, 8, pûrusha-tvátâ[1]) 4, 1, 11, 1, bandhútâ 1, 2, 14, 5 (R), maitrâ-varuṇátâ 5, 7, 6, 5, vîrátâ 1, 4, 8, 1, su-vîrátâ 3, 2, 5, 2.

für tâti[2]): arishṭá-tâti 4, 2, 6, 4, jyeshṭhá-tâti 1, 4, 9, 1, devá-tâti 1, 7, 8, 2. 4, 3, 18, 8. 6, satya-tâte 1, 2, 14, 6.

für tvana[3]): mahi-tvană 4, 1, 1, 2. 11, 8 (R).

für tva[4]): ajă-tvá[5]) 6, 1, 6, 8, ájâmi-tva[6]) 2, 6, 6, 4. 10, 4. 5, 5, 6, 2. 7, 2, 5, 5, atigrâhya-tvá 6, 6, 8, 1, adâbhya-tvá 6, 6, 9, 1, aditi-tvá 2, 1, 11, 6 (R), anâgâs-tvá[7]) 2, 1, 11, 6 (R), anurûpa-tvá 5, 5, 1, 2, antaryâma-tvá 6, 4, 6, 1, apratiratha-tvá 5, 4, 6, 8, abhyâtâna-tvá 3, 4, 6, 2, amâvâsya-tvá 2, 5, 3, 7, amṛita-tvá 1, 4, 46, 1 (R), áyâtayâma-tva 2, 3, 6, 2. 7. 8. 6, 2, 8, 4. 6, 7, 4, arka-tvá 5, 4, 8, 3, avadâna-tvá 6, 3, 10, 5, açva-tvá 5, 8, 12, 1, âgrayaṇa-tvá 6, 4, 4, 2, ârtava-tvá 7, 2, 6, 1, upaçaya-tvá 6, 6, 4, 4, audgrahaṇa-tvá 6, 1, 2, 4, kroça-tvá 7, 5, 8, 1, citya-tvá 5, 5, 2, 1, chandas-tvá 5, 6, 6, 1, jaya-tvá 3, 4, 6, 2, tridhâtu-tvá 2, 3, 6, 1. 4, 12, 7, trishshamṛiddha-tvá 2, 4, 11, 5, dadhi-tvá 2, 5, 3, 4, dîkshita-tvá 6, 1, 2, 1, dîrghâyu-tvá

---

[1]) mit doppeltem Affix, tva und tâ! aber im Ṛik ganz ohne avagraha, ebenso wie ishitatvátâ.

[2]) ebenso in R, wo z. B. noch ásta-tâti, gṛibhítá-tâti, çáṃ-tâti, sarvá-tâti, und abgekürzt upará-tât, vṛiká-tât.

[3]) in R z. B. noch kavi-tvaná, jani-tvaná, pati-tvaná, martya-tvaná, vṛisha-tvaná, vasu-tvaná, sakhi-tvaná.

[4]) in R selten, z. B. noch asura-tvá, câru-tvá, jani-tvá, taraṇi-tvá, pâpa-tvá. Im Sâmaveda ohne avagraha nach Benfey p. LX; ebenso auch im Ṛik in purushatvátâ und ishitatvátâ, wo resp. (s. oben) doppeltes Affix vorliegt.

[5]) Verkürzung der Finalis des Thema's findet vor tva mehrfach statt, s. noch amâvâsyă-tva, pṛithivĭ-tva, vasativarĭ-tva, çarkară-tva, saṃyânĭ-tva.

[6]) dies Wort und das ähnlich gebildete ayâtayâma-tva sind abweichend betont.

[7]) Verlängerung der Finalis des Thema's, s. noch suprajâs-tvá.

1, 2, 1, 1 (R), deva-tvá 4, 6, 1, 4 (R), dhruva-tvá 6, 5, 2, 2, nâkasat-tvá 5, 3, 7, 1, nirbâdha-tvá 5, 1, 10, 4, nirvaruṇa-tvá 6, 6, 5, 2, parṇa-tvá 3, 5, 7, 1, pâñkta-tvá 6, 5, 11, 4, pûrusha-tvátâ[1]) 4, 1, 11, 1, pṛithivī-tvá 7, 1, 5, 1, pṛiçni-tvá 3, 3, 5, 2, praksha-tvá 6, 3, 10, 2, pratidhuk-tvá 2, 5, 3, 3, prayâja-tvá 2, 6, 1, 4, mahi-tvá 1, 2, 14, 7. 2, 4, 14, 2, mahendra-tvá 6, 5, 5, 3, mitra-tvá 6, 1, 1, 6. 2, 9, 2, mithuna-tvá 2, 6, 6, 3, medhya-tvá 3, 4, 8, 7, yama-tvá 2, 1, 4, 4, yava-tvá 6, 4, 10, 6, yûpa-tvá 6, 3, 4, 7, râjana-tvá 7, 5, 8, 8, râshṭrabhṛit-tvá 3, 4, 6, 2, rudra-tvá 1, 5, 1, 1, vasatîvarī-tvá 6, 4, 2, 1, vâmabhṛit-tvá 5, 5, 8, 3, vâravantîya-tvá 5, 5, 8, 1, vṛitra-tvá 2, 4, 12, 2. 5, 2, 1. 2, vṛisha-tvá 2, 3, 7, 4, veda-tvá 1, 7, 4, 6, vedi-tvá 6, 2, 4, 3. 4, vaiçvadeva-tvá 2, 3, 7, 4, çaṃ-tvá 5, 1, 6, 2, çaṃtanu-tvá 3, 2, 5, 1, çara-tvá 6, 1, 3, 5, çarkarā-tvá 5, 2, 6, 2, çṛita-tvá 2, 5, 3, 4. 3, 1, 5, 2. 4, 8, 7. 6, 5, 9, 2, çyaita-tvá 5, 5, 8, 1, shoḍaçi-tvá 6, 6, 11, 1, saṃyat-tvá 5, 2, 10, 6, saṃyâni-tvá 5, 3, 10, 1, satanu-tvá 6, 6, 8, 1, satejas-tvá 5, 5, 1, 2, sat-tvá 2, 5, 9, 5. 5, 2, 1, 6. 2, 2. 4, 6, 5, sadeva-tvá 2, 5, 11, 1. 3, 4, 10, 4, saya-tvá 6, 6, 4, 6, sayoni-tvá 5, 1, 1, 4. 7, 1. 2, 5, 2. 4, 3, 3, 6, 1, 3, 7. 4, 3, 4, sarûpa-tvá 2, 4, 11, 2, sarva-tvá 5, 3, 12, 2. 4, 12, 2. 3, savivadha-tvá 7, 3, 5, 2, savîrya-tvá 5, 2, 9, 2. 10, 4. 6, 2, 5, 1, saçukra-tvá 6, 1, 6, 5. 3, 1, 2, sâtma-tvá 3, 1, 3, 2, sâṃnâyya-tvá 2, 5, 3, 3, suprajâs-tvá 1, 6, 1, 3. 2, 6, 9, 7. 3, 2, 5, 1. 8, 5. 5, 7, 9, 1, sendra-tvá 2, 5, 3, 6.

Das Affix na ist ohne avagraha, s. çmaçruṇá 5, 5, 1, 2, víshuṇa 4, 3, 13, 1.

Von den labial anlautenden taddhita-Affixen wird zunächst

ma mit avagraha versehen, in chando-má 3, 1, 2, 1; —

[1]) s. oben bei tâ.

man[1]) steht ohne avagraha, in aryamán 2, 3, 14, 4 (R); — maya mit avagraha, ausser nach finalem s[2]), also: açman-máya 3, 4, 11, 3, kârshmarya-máya 5, 2, 7, 3. 4. 6, 2, 1, 5. 6, dâru-máya 6, 4, 7, 3, parṇa-máya 3, 5, 7, 1-3, mṛin-máya 2, 5, 4, 3. 4, 1, 5, 4. 6, 4, 7, 3, yava-máya 2, 4, 11, 5, çamî-máya 5, 1, 9, 6. 10, 2. 4, 7, 4, çara-máya 6, 1, 3, 5; aber[3]) ayasmáya 4, 2, 5, 3. 6, 2, 3, 1 ohne avagraha; ebenso hiraṇmáya, offenbar wegen der Verstümmelung des Thema's, s. 2, 4, 13, 1. 5, 1, 7, 1, sowie andererseits wegen Verstümmelung des Affixes[4]) auch hiraṇyáya 3, 3, 10, 1. 4, 11, 2. 4, 1, 1, 4. 2, 9, 6. 7, 12, 1.

Das possessive Affix mant ist mit avagraha versehen, jedoch nur nach Tönenden, sei es Vocalen, sei es Consonanten, nicht nach den Tenues (Vs. P. 5, 8.[5]) A. P. 4, 17. 47 und im Ṛik); auch scheint ursprüngliches î, û den avagraha zu verhindern.

Beispiele: α) mit Betonung des Thema's[6]): yáva-mant[7]) 6, 2, 10, 3. 11, 2. 3, 4, 1, ávi-mant 1, 6, 6, 4. 3, 1, 11, 1, tvíshî-mant[8]) (°shĭ°) 4, 5, 2, 1, vā́çî-mant[8]) (°çĭ°) 2, 1, 11, 2.

[1]) auch dyumná, nimná, nṛimṇá gehören hieher, mit Weiterbildung durch a.

[2]) ebenso in R, wo z. B. noch kim-máya, go-máya, aber nabhasmáya.

[3]) çushmayá 2, 2, 12, 4 gehört nicht hieher, ist wohl überhaupt verderbt.

[4]) ebenso in R, wo noch avyáya (ávyaya) und gavyáya, âpayá (?).

[5]) da der avagraha bezeugt, dass das Affix als aparapadam behandelt wird, sollte eigentlich, so scheint die Ansicht des Vs. P. zu sein, die finale tenuis davor zur sonans werden; dann wäre es durch regulären saṃdhi mit dem pûrvapadam verbunden (nyâyasaṃhitam); wo die tenuis bleibt, ist es eben eigentlich damit nicht: nyâyasaṃhitam.

[6]) in R z. B. noch: dhúni-mant, prúshṭi-mant; távishî-mant; íshu-mant, krátu-mant, dā́nu-mant; tváshṭṛi-mant.

[7]) dies ist hier der einzige Fall, wo mant hinter kurzes a tritt, wonach sonst ja eben stets vant sich findet; yavavant würde eben nicht gut klingen. In R findet sich z. B. noch káṇva-mant aus gleichem Grunde.

[8]) zur Länge des î s. P. 3, 7.

4, 2, 11, 2, bándhu-mant 5, 2, 10, 6, mádhu-mant 1, 4, 1, 1. 3, 1, 10, 1. 4, 2, 9, 3. 6, 6, 1, 4, vásu-mant 1, 2, 14, 4. 6, 6, 2. 2, 2, 11, 6. 7, 5, 7, 2, çáru-mant 2, 2, 12, 3, gó-mant 1, 3, 14, 7. 4, 46, 1. 6, 6, 4. 3, 1, 11, 1. 4, 2, 2, 4. 4, 4, 5, kakúd-mant 1, 7, 7, 2 (resp. kakudmân iti kakut-mân).

β) mit Betonung des Affixes[1]): rishṭi-mánt 3, 1, 11, 6, pushṭi-mánt 4, 2, 5, 1, rayi-mánt 4, 2, 5, 1. 7, 1, 6, 7. 7, 1, vṛishṭi-mánt 1, 4, 20, 1, çîrshakti-mánt 2, 6, 9, 2, shoḍaçi-mánt 7, 4, 7, 2, sûri-mánt 4, 3, 6, 1, aṁçu-mánt 3, 2, 2, 1, ṛibhu-mánt 7, 5, 7, 3, gâtu-mátyâ[3, 4, 10, 1, dyu-mánt 1, 1, 5, 2. 3, 14, 3. 6, 12, 6. 3, 2, 8, 2. 4, 2, 11, 3. 3, 18, 2, dhenu-mánt 1, 2, 13, 2, paçu-mánt 1, 5, 9, 3. 6, 4, 1. 8, 6, 2. 2, 2, 5, 4 (wo so zu lesen), pitṛi-mánt 1, 8, 5, 1. 3, 2, 4, 5, manyu-mánt 2, 1, 3, 1, vâyu-mánt 5, 2, 10, 7. 5, 1, 2, su-mát (!) 4, 6, 8, 3.

Aber ohne avagraha (resp. durchweg unter Betonung des Thema's)[2]): rúkmant 2, 2, 3, 3, garútmant 4, 1, 10, 5 (R), jyótishmant 1, 4, 34, 1, 3, 5, 8, 1. 9, 2. 5, 2, 2, 5, 7, 1, 7, 1, túvishmant[3]) 2, 3, 14, 4 (R), havíshmant 1, 3, 12, 1. 6, 4, 2, 4. 7, 1, 4, 1, ā̆yushmant 1, 6, 2, 4. 11, 7, 2, 2, 3, 2, 3, 10, 3, cákshushmant 1, 6, 2, 3. 11, 5. 5, 7, 10, 2, und dhrájîmant 3, 1, 11, 4 (R), tváshṭîmatî 1, 2, 5, 2, vi-bhū̆matîm[4]) pra-bhū̆matîm[4]) pari-bhū̆matîm[4]) 4, 4, 3, 3. Auffällig ist der Mangel des avagraha bei: kshumánt[5]) 1, 7, 13, 5. 2, 2, 12, 8. 4, 14, 4.

---

[1]) in R z. B. noch: añji-mánt, abdi-mánt, arci-mánt, udani-mánt, ṛishṭi-mánt, ketu-mánt, kshu-mánt, go-matī̆, nadanu-mánt, nidhi-mánt, pitu-mánt, bhánu-mánt, çrushṭi-mánt.

[2]) in R z. B. noch divítmant, barhíshmant, vibhútmant, çucishmant (Voc.).

[3]) vgl. tuvishṭama, was im A. P. 3, 96, 4, 59 allerdings als tuvitama erklärt wird.

[4]) hier könnte man mant indess allenfalls als kṛit-Affix ansehen, wenn es nur sonst so vorkäme.

[5]) ist übrigens auf dem Affix betont; in R mit avagraha.

Ganz denselben Normen folgt die mit v beginnende Form dieses Affixes[1]): vant A. P. 4, 18.

Beispiele, *α*) mit Betonung des Thema's: ánîka-vant 5, 4, 5, 4, anucará-vatî 5, 5, 6, 2, anûyâjá-vant 6, 1, 5, 3, ánna-vatîḥ 5, 3, 4, 6, apasy̆a-vatîbhyâm 5, 4, 4, 5, áma-vant 1, 2, 14, 1. 2, 6, 11, 3, arká-vant 2, 2, 7, 3, âghârá-vant 3, 1, 9, 2, âdityá-vant 2, 2, 11, 6, âyátana-vant 3, 1, 9, 2. 5, 2, 10, 6[2]). 6, 2, 5. 7, 3, 3. 6, 6, 10, 2[2]), ghṛitá-vant 1, 3, 10, 1. 3, 1, 9, 3. 11, 7. 3, 11, 3. 6, 1, 8, 2, citrá-vatyâ 5, 7, 1, 3, náya-vatyâ 7, 3, 2, 3. 6, 1, 1. nidắna-vant 6, 5, 11, 2. 3, parigṛíhya-vatî 5, 4, 6, 3, pavítra-vant 6, 4, 5, 3. 6, 3, pâvaká-vatîbhiḥ 5, 4, 4, 4, púrîsha-vant 2, 4, 6, 3. 5, 3, 5, 2, prátîka-vant 2, 4, 1, 2, prayâjá-vant 6, 1, 5, 3, prá-vant 2, 4, 1, 2, brâhmaṇá-vant 5, 1, 10, 3, bhaga-vas 4, 1, 10, 2, bhrắtṛivya-vant 2, 4, 2, 3. 5, 4, 11, 1, mákha-vant 7, 5, 12, 1, mahâvratá-vant 7, 1, 10, 4, múkhya-vatî 5, 3, 4, 6, mitrá-vant 4, 4, 12, 3, râjany̆a-vant 5, 1, 10, 3, rugná-vatyâ 6, 4, 11, 1, rudrá-vant 2, 2, 11, 6, lóma-vant 7, 5, 12, 2, vâra-vant in vâra-vantî́ya 5, 5, 8, 1. 2, vibâdhá-vant 2, 4, 1, 2, vîrá-vant 1, 4, 46, 1. 2, 2, 12, 6, çipivishṭá-vatîshu 7, 5, 5, 2, çukrá-vant 3, 2, 2, 2. 6, 1, 6, 4, çvetá-vant 5, 5, 1, 2, sâvitrá-vatî 5, 3, 4, 4, sâhasrá-vant 5, 4, 2, 4, sóma-vant[3]) 7, 3, 11, 3, svá-vant 3, 1, 2, 3, himá-vant 4, 1, 8, 4. 5, 5, 11, 1; —

áçvâ-vant[3 u. 4]) (açvă°) 3, 3, 11, 1, índrâ-vant (indră°) 1, 1, 12, 1. 4, 7, 14, 1. 5, 7, 4, 3, indriyắ-vant (°yă) 1, 3, 13, 1. 7, 7, 2. 2, 2, 7, 1. 4, 2, 3. 3, 1, 10, 3. 6, 5, 8, 3 (!), tvắ-vant[5]) (tvă°)

---

1) im Sv. ohne avagraha nach Benfey p. LX.

2) wo so zu lesen.

3) hie und da auch mit Betonung des Affixes, s. unten.

4) zu der Verlängerung des Thema-Auslautes dieser Wörter s. Prât. 3, 2. 3. 5.

5) im Ṛik lautet das Thema auf â aus.

2, 2, 12, 8. 3, 14, 1, kárṇakâ-vatî (°kă) 1, 5, 7, 6. 5, 4, 7, 3, drá-viṇâ-vant (°ṇă) 5, 3, 11, 2, púshpâ-vatîḥ (°shpă) 4, 1, 4, 4. 2, 6, 1, prasthắ-vant (°sthă) 4, 2, 5, 6, bhaṅgurắ-vant (°ră) 1, 5, 6, 4, 4, 1, 2, 5, vâtắ-vant (°tă) 2, 4, 7, 1, viçvádevyà-vant (°vyă) 1, 4, 1, 1. 4, 1, 6, 1. 2, víçvâ-vant (°çvă) 3, 5, 6, 2, vîrỳâ-vant (°rỳă) 1, 2, 7, 1. 5, 1, 1, 4. 7, 1, 1, 5, vṛíshṇiyâ-vant (°yă) 3, 5, 6, 2; —

íḍâ-vân[1]) 1, 6, 6, 4. 3, 1, 11, 1, írâ-vatî 1, 2, 13, 2, uttarắ-vatî 5, 4, 8, 5, ū́rṇâ-vant 3, 5, 11, 2, nắsikă-vant[2]) 7, 5, 12, 1, prajắ-vant 1, 1, 1, 1. 6, 4, 1. 6, 4. 7, 1, 6, 7, pratishṭhắ-vant 5, 3, 4, 6, sabhắ-vant 1, 6, 6, 4, sahasâ-van[3]) 1, 6, 12, 6, sṛikắ-vant 4, 5, 11, 1, svadhâ-vas 3, 1, 11, 6. 4, 1, 11, 8; —

adri-vas[4]) 7, 4, 15, 1, trí-vatyâ 2, 4, 11, 2, námovṛikti-vatyâ 3, 1, 3, 2, préti-vant 3, 1, 7, 2, rayi-vas 1, 3, 14, 8, hári-vant 1, 4, 28, 1. 6, 12, 6 (hari-vas). 6, 6, 11, 4; —

çáktî-vant[5]) (°ktĭ)[6]) 4, 6, 6, 3; — patnî-vas 1, 4, 27, 1. 6, 5, 8, 4 und in pâtnî-vatá 6, 5, 8, 1. 6, 6, 1, kakshī́-vant[7]) 1, 5, 6, 3.

díg-vatîḥ[8]) 7, 5, 15, 3, cárman-vant 7, 5, 12, 2, bráhmaṇ-vant 5, 7, 8, 3. 6, 4, 10, 1, dhârâyad-vant 2, 2, 12, 1, bṛihád-vant 1, 4, 12, 1. 6, 5, 1, 3, bhúvad-vant 2, 2, 12, 1, sád-vatî 5, 2, 2, 2, samíd-vant 2, 6, 9, 1, óman-vatî 2, 6, 9, 5, vṛídhan-

[1]) in R z. B. noch omyắ-vant, káçâ-vant, kshápâ-vant (sic!), jắ-vataḥ, tarshyắ-vant, tṛishyắ-vant, tvắ-vant, daṅsánâ-vant, dákshiṇâ-vant, dhânắ-vant, poshyắ-vant, prahắ-vant, barháṇâ-vant.

[2]) mit verkürztem Thema-Auslaut.

[3]) der Vocativ sollte °vas lauten; also wohl Affix van? und das Thema im Instrumental!

[4]) in R z. B. noch ghṛíṇi-vant, jáni-vant, páti-vatî, púraṃdhi-vant.

[5]) in R z. B. noch távishi-vant, dhī́-vant.

[6]) zur Länge des i s. Prât. 3, 7.

[7]) gegen Vs. P. 5, 37; auch in R ohne avagraha.

[8]) in R z. B. noch dṛishád-vatî, pṛíshad-vant, áçman-vatî, dáman-vant, antár-vatîḥ.

-vatî 2, 5, 2, 5, vṛíshaṇ-vant 2, 1, 11, 1. 5, 8, 4. 7, 5, 5, 1, súvar-vant 3, 4, 7, 2.

β) mit **Betonung des Affixes**[1]): soma-vatī́m[2]) 4, 2, 6, 4; — açvâ-vatī́m[2 u. 3]) (°çvă) 4, 2, 6, 4; — agni-vā̆n 5, 5, 2, 1. 2. 6, 1, 8, 3. 2, 9, 3. 6, 3, 2; — vishû-vánt[3]) (°shu) 7, 4, 3, 4. 8, 2 (im Sâmav. vi-sûvant); — nṛi-vát 1, 4, 21, 1[4]); — akshaṇ-vánt 7, 5, 12, 1, çîrshaṇ-vánt 5, 4, 11, 1. 7, 5, 12, 1. 25, 1, pad-vánt 7, 4, 17, 1. 5, 12, 1, asthan-vánt 6, 1, 7, 1. 2, 8, 5. 7, 5, 12, 2, âtman-vánt 2, 8, 13, 8. 4, 7, 15, 8, udan-vánt 3, 1, 11, 6, majjan-vánt 7, 5, 12, 2, mâṃsan-vánt[5]) 7, 5, 12, 2, mûrdhan-vátî 2, 6, 2, 2. 5, 3, 1, 5. 8, 2.

Aber **ohne avagraha** erscheinen die Wörter mit auf eine tenuis auslautendem Thema:

α) mit **Betonung des Thema's**[6]): ṛíkvant[7]) 2, 3, 14, 4, ni-yútvant[8]) 2, 6, 2, 3. 5, 5, 1, 1. 2, pravatvati (Voc. Fem.)[9]) 2, 2, 12, 2, marútvant 1, 4, 17, 1. 3, 1, 7, 2. 7, 5, 7, 2 nebst marutvatī́ya 4, 4, 2, 2. 6, 5, 5, 1, sarpíshvant 3, 4, 8, 7. 5, 2, 2, 4, ávasvant 5, 5, 10, 4, ū́rjasvant 1, 2, 7, 1. 6, 8, 3. 4, 2, 5, 6. 5, 5, 10, 6. 7, 4, 17, 1, ójasvant 1, 4, 30, 1. 3, 3, 1, 1. 5, 3, 4, 6, chándasvant 1, 5, 5, 4. 4, 3, 11, 1, téjasvant 1, 4, 29, 1. 2, 2, 3, 3, dā́svant[7])

---

1) in R z. B. noch arvâ-vánt, arci-vánt, pûshaṇ-vánt; dadhanvā́n ist vom padakâra irrig als Part. Perf. aufgefasst, daher nicht abgetrennt.

2) anderswo auch mit Betonung des Thema's, s. oben.

3) zur Verlängerung des Thema-Auslauts s. Prât. 3, 2. 7.

4) wo so zu lesen; das Wort kann auch als comparatives Adverbium gefasst werden; dann gehört es unten hin.

5) Anfügung eines Nasals an das Thema.

6) in R z. B. noch: áñgirasvant, ánasvant, índrasvant (!), énasvant, tápasvant, dráviṇasvant, námasvant.

7) hier könnte man vant allenfalls als kṛit-Affix ansehen, wenn es nur sonst so vorkäme.

8) in R sonderbarer Weise niyútvant, ohne avagraha des ni.

9) ohne avagraha des pra; ebenso in R, wo resp. eben pravátvant accentuirt.

4, 4, 4, 8, dúvasvant 1, 3, 3, 1. 4, 7, 12, 3, nábhasvant 1, 3, 3, 1. 4, 7, 12, 3, 5, 4, 9, 4, páyasvant 1, 2, 7, 1. 6, 3, 3. 3, 1, 11, 8. 7, 1, 6, 6, párasvant 5, 5, 21, 1, pī́vasvant 7, 4, 17, 1, púṃsvatîs 2, 5, 8, 5, práthasvatî 4, 2, 9, 1. 3, 6, 1, práyasvant 3, 4, 11, 5, bhā́svatî 1, 4, 34, 1. 4, 3, 6, 1. 11, 3, bhrā́jasvant 1, 4, 31, 1. 2, 3, 7, 8. 3, 3, 1, 2, mánasvant 2, 1, 3, 1, médasvant 6, 3, 11, 5, yáçasvant 3, 1, 11, 5. 4, 4, 12, 2. 6, 5, 1, 3, váyasvant 6, 5, 1, 3, várcasvant 3, 3, 1, 1. 4, 2, 9, 6, vyácasvatî 4, 1, 3, 2. 2, 9, 1. 3, 6, 1, sárasvant 3, 1, 11, 3, 5, 1, 4, sárasvatî 3, 1, 10, 1 (und sârasvatá 2, 5, 4, 2), sáhasvant 2, 6, 11, 4. 4, 4, 12, 2. 3. 7, 15, 4.

β) mit betontem Affix: datváte 7, 5, 12, 1.

Sodann aber sind ohne avagraha eben auch einige dergl. Wörter mit auf langem Vocal ausgehendem Thema.

Beispiele[1]), α) mit Betonung des Thema's: cakrī́vatî 7, 2, 1, 3, ghṛíṇîvân[2]) 3, 5, 11, 1, çímîvân 2, 2, 12, 3. 4, 2, 11, 3, pra-sū́vatîḥ[3]) 4, 2, 6, 1.

β) mit betontem Affix[4]): revánt, revátî 1, 7, 13, 5. 3, 8, 1. 2, 2, 8, 6. 12, 8. 4, 3, 12, 2.

Ganz einzeln stehend ist ein Oxytonon mit thematischem a: sa-savánt (sonderbar getrennt!) 4, 2, 4, 2.[5]).

Ausser als possessives Affix findet sich vant ja auch noch sonst verwendet, nach Pronominalstämmen nämlich Adjectiva und nach Präpositionen feminine Substantiva

---

[1]) in R z. B. noch: pávîravant, ṛ́ghâvant, gopā́vant, gnā́vaḥ (Voc., Accent also unsicher), duḥ-hánâvant, kakshī́vant.

[2]) mit avagraha in R (ghṛíṇī-vant).

[3]) pra-sū́varîḥ 5, 2, 11, 1 (auch in R) ist durch kṛit-Affix vaṇ gebildet.

[4]) in R z. B. noch ashṭhîvánt.

[5]) R hat sasa-vā́n.

bildend; im erstern Falle ist es unbetont und ohne avagraha, im zweiten betont und mit avagraha versehen, entbehrt zudem auch des Nasals (ebenso im Ṛik).

Beispiele (s. A. P. 4, 48)[1]: etăvant 1, 7, 5, 2, tăvant 1, 6, 9, 1, yăvant 1, 5, 8, 1, samăvant[2]) 1, 6, 10, 5. 2, 5, 8, 4, 5, 1, 4, 8, ĭvant 1, 2, 14, 8 (ĭvate im padap.).

und[3]): ud-vát 3, 1, 11, 6 (ud-vátâ). 2, 4, 4 (ud-vátas), ni-vátas 3, 2, 4, 4, parâ-vátam 2, 5, 3, 6. 5, 4, 12, 3, parà-vátas 1, 5, 11, 1. 6, 12, 4. 3, 3, 3, 8. 4, 1, 9, 3, parâ-váti 1, 1, 9, 1, saṃ-vátam 4, 1, 2, 1, saṃ-vátas 2, 6, 11, 4. 4, 1, 9, 2.

Als Affix zur Bildung comparativer Adverbia wird vat abgetrennt[4]), so: apnavâna-vát und aurvabhṛigu-vát 3, 1, 11, 8, nṛi-vát 1, 4, 21, 1[5]). Nach s dagegen fehlt der avagraha, so añgirasvát 4, 1, 1, 3.

Dem possessiven Affix vant zur Seite stehen die Affixe va, van und vin. Das erste derselben, va, ist offenbar nur eine Abkürzung und liegt mir ein Beispiel davon zunächst nur in pávîrava 4, 2, 5, 6[6]), und zwar ohne avagraha vor (ebenso păvîravî 4, 1, 11, 2). Allenfalls ist auch arṇavá 4, 2, 4, 8 hergehörig, und tūṇava 6, 1, 4, 1 (vgl. Vs. P. 5, 5).

---

1) in R z. B. noch kĭvant.

2) schon dem Accente nach von samá, nicht von einer etwaigen Praeposition sámâ herstammend.

3) prá-vate 2, 4, 1, 2 gehört nicht hieher, da es offenbar gewissermaassen als possessives Adjectiv zu fassen ist. — In R liegt eine eigenthümliche Bildung (Doppelaffix wie es fast scheint oder in Analogie mit arvà-vát gebildet?) in antar-vávat vor.

4) ebenso in R, z. B. atharva-vát, kaṇva-vát, nabhâka-vát, purâṇa-vát. Im Sv. aber: aurva-bhṛiguvat.

5) falls es hier nicht possessivisch zu fassen ist.

6) vgl. Vs. P. 5, 37; in Vs. und R lautet die Form übrigens noch vollständig pavíravat. In R s. noch ajakâ-vá, mit avagraha.

Die Wörter auf van haben avagraha ganz nach denselben Normen, wie die auf vant, also[1]):

α) mit Betonung des Thema's: maghá-van 1,4,22,1. 46, 1. 6, 4, 6, 2, ṛitā́-van (ṛită°, s. Prât. 3, 2) 1, 3, 14, 2. 5, 11, 1. 2, 1, 11, 5. 4, 2, 7, 3, ṛitā́-varî 1, 1, 3, 1. 2, 6, 7, 5; aber[2]) ohne avagraha: támasvarîs 2, 4, 7, 2. Bei átharvan 2, 6, 12, 6 ist das Affix van zwar noch fühlbar, der erste Theil des Wortes aber ja bereits ganz verdunkelt, dáher kein avagraha; zu dem Vocativ sahasâ-van 1,6,12,6 s. oben p. 27. n. 8.

β) mit Betonung des Affixes[3]) ṛiṇa-vā́ 6, 3, 10, 5[4]); aber ohne avagraha arâtîvā́[5]) 7,4,15,1, vasatîvárî 6,4,2,1. 3,4.

Bei Affix vin finde ich avagraha nur in[6]) svadhâ-vín 4, 4, 11, 4, sonst durchweg Mangel desselben[7]).

Beispiele[8]): âmayâvín 3, 2, 3, 3. 7, 2, 7, 1. 5, indriyâvín 1, 6, 2, 4. 11, 6. 2, 1, 6, 3. 2, 5, 4. 6, 2, 10, 6. 3, 3, 6, kikidîvín[9]) 4, 2, 6, 4; — anasvín 5, 2, 2, 3, ojasvín 3, 3, 1, 1. 5, 3, 4, 6. 5, 10, 1, tejasvín 1, 5, 8, 5. 2, 2, 3, 4. 5, 2, 7. 3, 3, 1, 1. 5,3,2. 9,3. 5, 6, 2, 6. 6, 2, 10, 6. 3, 3, 6, namasvín 2, 6, 11, 3, bhrâjasvín

[1]) wenn van zu on wird, tritt natürlich kein avagraha ein; also: maghónas 2, 2, 12, 8.

[2]) in vi-jā́van 4, 2, 4, 3 (anders Vs. P. 5, 6), ava-sthā́van 5, 5, 10, 2. 4, vibhû-dā́vne 3, 5, 9, 2, 1, râyasposha-dā́vne 1, 2, 10, 1. 6, 2, 1. 3, pra-sū́varis 5, 2, 11, 1 ist van kṛit, nicht taddhita; ebenso vara in yâyâvará 5, 2, 1, 7, ânu-jâvará 6, 6, 11, 2. (Aber dhârâvará in R ist taddhita, und zwar auch ohne avagraha, während ákṛishi-vala, íshu-bala [oder liegt hier wirklich bala vor?] mit avagraha).

[3]) ebenso paṭharvan in R.

[4]) in R z. B. noch amatî-ván (°tĭ), dhitâ-ván (tă), çrushṭî-ván.

[5]) in R mit avagraha.

[6]) in R z. B. noch ashṭrâ-vín.

[7]) wofür auch der schol. zu Ath. P. 4, 18: vineḥ pratishedho vaktavyaḥ eintritt; so nämlich, vineḥ, ist statt vijno wohl daselbst zu lesen, s. Whitney Journ. Am. Or. S. 10, 168.

[8]) in R z. B. noch ubhayâvín, dvayâvín, tarasvín.

[9]) abgekürzt zu kikidîví 5, 6, 22, 2.

3, 3, 1, 2, manasvín 7, 5, 12, 1, yaçasvín 5, 7, 4, 3, rakshasvín 6, 6, 3, 2, retasvín 5, 5, 4, 2. 7, 5, 12, 2, varcasvín 3, 5, 3, 2, harasvín 3, 5, 3, 3.

Um mit den mit v beginnenden taddhita-Affixen aufzuräumen, erwähnen wir noch vya[1]), ohne avagraha, in bhrā̆tṛivya 3, 5, 9, 3 und wenden uns nunmehr zu den Affixen, die mit y beginnen.

An ihrer Spitze steht das Denominativa bildende Affix ya. Nach Vs. P. 5, 10 (A. P. 4, 29) haben diese Denominativa durchweg avagraha, wenn dem y ein Vocal vorhergeht, in Ts. indessen geschieht dies nur dann, wenn das Thema ursprünglich auf kurzen Vocal ausgeht. Doch finden sich auch da noch allerhand Ausnahmen, besonders bei finalem ă, wo allerdings die Grenze zwischen den Denominativen und den Causativen, resp. Verben der zehnten Klasse, oft schwer zu ziehen ist. Der Accent scheidet zwar die Formen, da die Denominativa stets das ya betonen[2]), die andern Verba den vorhergehenden Vocal[3]); aber die Frage bleibt eben, warum im einzelnen Falle dies oder jenes geschieht[4]). Nach consonantischem Auslaut ist der avagraha durchweg ausgeschlossen, mag nun das Thema etwa erst durch Verlust eines schliessenden Vocals oder an und für sich schon consonantisch auslauten.

---

[1]) in R vgl. noch ûrjavya, prâçavya, freilich mit anderm Accent (Perispomena), analog wie in ṛitavya 5, 3, 1, 1, pâ͜usavya 4, 5, 9, 1, madhavya 3, 2, 8, 2, çaravya 4, 5, 1, 1, bei denen indess das v zum Thema gehört, und das Affix ya, nicht vya, ist.

[2]) in den schwachen Casus des Part. Praes. Par. rückt er dann auf die Endung.

[3]) in Wörtern wie çrâvayát-patim, patayán (sic!) mandayát-sakham ist der Accent secundär auf das yá gerückt.

[4]) warum ist z. B. artháyâse nicht als Denominativ gefasst? und vâjáyant (neben vâja-yánt)?

Beispiele des avagraha bei finalem kurzem oder verlängertem[1]) Vocal[2]): aghâ-yatás (aghă°) 2, 3, 14, 1, amitra-yántam 1, 6, 12, 4, ṛitâ-yaté (ṛită°) 4, 2, 9, 3. 5, 2, 8, 6, devă-yaté 1, 2, 12, 3. 2, 5, 9, 3. 6, 2, 8, 2, devă-yatā́m 4, 6, 5, 2. 5, 4, 7, 2, devâ-yaté (devă°) 3, 5, 5, 3, meghâ-yaté (°ghă) 7, 5, 5, 1[3]), vâja-yántaḥ[4]) 1, 4, 46, 3 (auch in R 5, 4, 1). 4, 2, 11, 1 (auch in R 6, 60, 1), çatrû-yatáḥ (trŭ) 1, 6, 5, 2. 4, 2, 1, 2, çîkâ-yaté (çîkă°) 7, 5, 11, 1[5]), sumnâ-yántaḥ (sumnă°) 1, 5, 11, 5.

aber ohne avagraha, α) bei finalem kurzem Vocal[6]), resp. mit Betonung des Thema-Auslautes: abhráyantî megháyantî varsháyantî 4, 4, 5, 1, bhaksháyantaḥ 3, 2, 8, 3, râjayâti (unbetont) 2, 4, 14, 2, vâjáyantaḥ 1, 3, 14, 3. 4, 6, 6, 3, vîráyasva 4, 1, 9, 1, vîrayadhvam 4, 6, 4, 2. 7, 14, 2.

---

[1]) zur Verlängerung s. Prât. 3, 2. 5. 7, und Bezugs deva und sumna speciell noch Pâṇ. 7, 4, 38 (diese Stud. 5, 52).

[2]) in R z. B. noch: ajirâ-yate (°ră); ádevá-yant, isha-yaté, kaṇûkă-yánt, kripă-yánt (neben kṛipáyant), kshemă-yánt, damâ-yán (°mă) neben damáyan, duchunâ-yáte (°nă), tvâ-yántaḥ, dhiyâ-yaté, pṛitanâ-yántam, bhandanâ-yatáḥ, adhvari-yási (°rĭ), arâtî-yatás (°tĭ), janî-yántas (°nĭ), putrî-yántas (°trĭ), rayî-yán (°yĭ), tavishí-yántaḥ, çrudhî-yatáḥ (°dhĭ), añkû-yántam (°kŭ), ishû-yaté, ṛijû-yántam (ṛijŭ), gâtu-yán und gâtû-yánti (°tŭ), pitû-yatás (°tŭ), vasû-yā́t (°sŭ).

[3]) aber gleich daneben ohne avagraha (!) meghâyishyaté; mit anderm Accent resp. megháyantî 4, 4, 5, 1.

[4]) aber vâjáyantaḥ 1, 3, 14, 3 (auch in R 6, 5, 7). 4, 6, 6, 3 (auch in R 6, 75, 7).

[5]) aber gleich daneben çîkâyishyaté ohne avagraha (!).

[6]) alle diese Wörter sind ebenso gut Denominativa auf ya, wie die eben angeführten, während in: isháyantî 4, 4, 12, 5, ûrjáyantîm 4, 2, 6, 4, citáyantyâ 4, 6, 1, 2, janáyantîḥ 4, 1, 8, 6, dûsháyan 4, 7, 15, 2, patáyantam 4, 6, 7, 3, maháyantas 1, 6, 12, 6, mâdáyadhvam 4, 7, 12, 2, viḍáyasva 4, 1, 9, 1. 6, 6, 7, çubháyanta 4, 3, 13, 7, çocáyantîs 3, 4, 7, 3, stanáyate, stanayishyaté 7, 5, 11, 1 entweder Denominativa auf áya oder andere Bildungen der Art vorliegen.

β) bei finalem langem oder verlängertem[1]) Vocal, resp. mit Betonung des yá[2]): apuvâyáte 6, 2, 2, 5. 3, 2, 3, gopâyá 1, 2, 3, 1. 3, 3, 8, 6. 5, 6, 6, 2, dhanâyati 7, 4, 19, 3, panâyata 4, 6, 6, 8, meghâyishyaté und çîkâyishyaté 7, 5, 11, 1 (neben meghâ-yaté und çîkâ-yaté), çrathâya 4, 2, 1, 4; — arâtîyáti[3]) 1, 8, 2, 1. 3, 5, 8, 1. 4, 1, 10, 3 (°yât), arâtîyatáḥ 1, 6, 1, 1. 5, 2. 4, 2, 1, 1. 9, 2, arâtîyántam 3, 1, 4, 4, kaṇḍûyate 6, 1, 8, 8 (zweimal), kaṇḍûyámânâya kaṇḍûyishyaté kaṇḍûyitā̆ya 7, 1, 19, 3.

γ) bei consonantischem Auslaut des Thema's, αα) unter Verlust eines finalen Vocales danach[3]) adhvaryántaḥ 4, 6, 3, 3, ishudhyasi 1, 2, 2, 1. 4, 1, 9, 1, kavyán 7, 1, 20, 1, turaṇyatáḥ 1, 7, 8, 3, pṛitanyatáḥ 1, 6, 12, 4. 3, 5, 3, 1. 4, 1, 2, 4. 9, 2, 4.

ββ) bei ursprünglichem conson. Auslaut[4]): bhishajyántaḥ 2, 5, 3, 7, saparyántaḥ[5]) 1, 8, 22, 3. 4, 2, 11, 1, urushyati[6]) 3, 5, 11, 1. 5, 5, 4, 4, vanushyáti 2, 5, 12, 3, duvasyata 4, 2, 3, 1. 5, 2, 2, 4, namasyáti 1, 5, 7, 4. 2, 3, 5, 2. 5, 6, 5. 6, 6, 3, 5. 9, 6,

---

[1]) der padapâṭha und das Prâtiçâkhya nehmen hier resp. keine Verlängerung, sondern ursprüngliche Länge an; die Verba, bei denen ein â dem ya vorhergeht, können allenfalls auch eben als durch ein Affix âyá weitergebildet aufgefasst werden; bei panâyata und çrathâya kann man überhaupt fragen, ob es Denominativa sind.

[2]) in R z. B. noch: asûyán, áskabhâyat, astabhâyat, ṛighâyámâna, ojâyámâna, gṛibhâyáta, jmâyántam, tilvilâyádhvam, duḥ-hanâyatáḥ, apriyâyata, prushâyánte, caraṇîyámâna, gavyánt, sowie einige Wörter mit kurzem Vocal: indrayante, kulâyáyat, ánnîyate (Accent).

[3]) in R mit avagraha.

[4]) in R z. B. noch: ishaṇyán, kṛipaṇyáti, tavishyáte, damanyat, dhishaṇyántaḥ, bhuraṇyáti, rishaṇyáti, vithuryáti.

[5]) in R z. B. noch: irajyán, ukshaṇyántaḥ, brahmaṇyántaḥ, çratharyáti (aus çrathas?), tarushyatáḥ, avasyaté, irasyáti, canasyátam, daçasyátam, nṛi-manasyase, panasyáte.

[6]) doch wohl aus sapas?

[7]) oder liegt hier ein Denom.-Affix sya vor?

varivasyantu 2, 1, 11, 1, su-manasyámâna 4, 3, 5, 1. 3, 12, 1. 6, 6, 3, sv-apasyámânâ 4, 3, 11, 5.

Ganz das Gleiche gilt von dem Adjectiva der Art bildenden Affix yu[1]).

Beispiele des avagraha bei kurzem oder verlängertem[2]) Thema-Auslaut[3]): aghâ-yú (aghă°) 1, 2, 9, 1. 3, 3, 11, 1, 4, 1, 10, 3. 5, 10, 4. 5, 7, 3, 1, asma-yú[4]) 4, 1, 2, 1, ukthâ-yú (ukthă°) 1, 4, 12, 1, ṛita-yú 2, 2, 12, 4, ṛitâ-yú (ṛită°) 1, 5, 2, 1. 2, 2, 5, 5, deva-yú 1, 8, 22, 4. 3, 5, 11, 1, devâ-yú (devă°) 2, 5, 9, 6. 4, 1, 1, 3, vasû-yú (vasŭ°) 4, 3, 13, 6, çuddhâ-yú (çuddhă°) 1, 3, 8, 2. 6, 3, 8, 4.

aber ohne avagraha,

α) bei finalem langem Vocal: ûrṇâyú[5]) 4, 2, 10, 3.

β) bei consonantischem Auslaut, αα) unter Verlust eines finalen Vocales: pṛitanyú 4, 7, 13, 4, bhuraṇyú 4, 2, 10, 2. 7, 13, 1. 3, adhvaryú 6, 1, 10, 1.

ββ) bei ursprünglichem consonantischem Auslaut[6]): apasyú 1, 8, 12, 1. 3, 1, 11. 5, avasyú 1, 3, 3, 1. 2, 1, 11, 6. 4, 7, 12, 3, draviṇasyú 4, 3, 13, 1, çravasyú 1, 8, 22, 5. Aus-

---

1) im Sv. ohne avagraha nach Benfey p. LX.

2) zur Verlängerung s. Prât. 3, 2. 7. — Die Composita mit ấyus haben hier natürlich nichts zu suchen, so citrấ-"yus 4, 1, 11, 2, viçvấ-"yus 1, 2, 12, 3, sarvấ-"yus 4, 4, 7, 2, çatấ-"yus 1, 5, 2, 1, sv-ấyus 4, 1, 6, 2.

3) in R z. B. noch: ádevă-yu, açvă-yú, indră-yú, isha-yú, gavyă-yú, duroṇă-yú (duḥ-onayu Sv.), pṛiçanâ-yú (°nă), bhîma-yú, tvâ-yú, dhiyâ-yú, pṛitanâ-yú, tavishî-yú, ṛijû-yú (°jŭ), duvo-yú; dagegen in duḥ-hanâyú, duḥ-hṛiṇâyú, hat duḥ den Vorrang erhalten.

4) vgl. Vs. P. 5, 20.

5) in R z. B. noch gavyú, und mit finalem kurzem Vocal ajarayú, tandrayú, dvayú, dhârayú. Auch das Substantivum jarấyu gehört wohl eigentlich hieher.

6) in R z. B. noch caraṇyú, jaraṇyú, turaṇyú, ishudhyú.

7) in R z. B. noch ukshaṇyú, udanyú, kubhanyú (?), avishyú, áskṛidhoyu, irajyu, girvaṇasyú, duvasyú, namasyú, panasyú.

genommen ist indess finales m in çaṃ-yú[1]) 1, 6, 4, 3. 2, 6, 10, 1. 5, 2, 6, 4.

Das so häufig zur Bildung von Adjectiven oder Substantiven verwendete taddhita-Affix ya ist stets ohne avagraha. — Ebenso das taddhita-Affix ra, z. B. in: ásura[2]) 3, 4, 6, 1, mushkará 5, 5, 1, 1, sahásra 5, 5, 2, 7. — Desgleichen ça z. B. in étaça 4, 6, 1, 2. 5, 6, 4, 1, lomaçá 5, 1, 8, 4, babhluçá 4, 5, 2, 1. In giriçá 4, 5, 1, 2. 5, 1 liegt die ursprüngliche Bedeutung dieses von √çî herzuleitenden, aus çaya abgeschwächten[3]) Affixes noch deutlich vor[4]). — Affix ças ist schon oben (p. 21) behandelt.

Den Uebergang zu den Compositen mögen zwei Wurzeln bilden, die ganz Affix-artig verwendet werden, so dass die Composition gar nicht mehr recht gefühlt wird, die Wurzeln añc nämlich und dṛç.

Alle Wörter auf añc (âcî, yañc, îcî, vañc, ûcî) sind ohne avagraha (Vs. P. 5, 30, A. P. 4, 58 und Ṛik), und ebenso natürlich denn auch alle Arten von secundären Weiterbildungen daraus. Beispiele: prẫg ápâg údag adharẫk 1, 4, 1, 2. 6, 4, 4, 3, adharẫg údîcîḥ 1, 8, 14, 2, arvẫñcam 4, 7, 14, 4, pratyáñcam tiryáñcam anvấñcam 1, 8, 12, 3, nyẫñcam 3, 1, 11, 6. 5, 5, 3, 2, víshûcaḥ samî́caḥ 5, 2, 9, 4, prẫcyâ pratî́cyâ údîcyâ 5, 5, 8, 2, pratî́cî tiráçcy anû́cî 5, 5, 7, 2, víshûcî 5, 1, 6, 1, samî́cî 4, 1, 3, 2 (Dual). 5, 5, 10, 1 (Singul.), samî́cî[5]) (Dual)

---

[1]) s. Vs. 5, 20. — In R noch ahaṃ-yú, kiṃ-yú.

[2]) möglicher Weise übrigens ja auch gar nicht als taddhita-, sondern als kṛit-Bildung zu fassen.

[3]) vgl. 1, 2, 11, 2 ayâçayấ etc.; ähnlich wie ksha in dyuksha, antariksha aus kshaya, âla in pañcâla, viḍâla aus âlaya abgekürzt ist.

[4]) nach Vs. P. 5, 17 ist es mit avagraha zu versehen, also: giri-ça.

[5]) anders betont (ebenso in R 1, 96, 5); ist nach Vs. P. 5, 19 abzutheilen, was aber in Ts. nicht geschieht, wohl aber in R.

4, 1, 10, 4, urvyáñcam[1]) 4, 4, 4, 2, sváñcam[2]) 2, 5, 12, 5. 4, 3, 13, 7, kuṇḍriṇā́cî 5, 5, 16, 1, ghṛitā́cî viçvā́cî 4, 4, 3, 2, dadhyáñ 5, 1, 4, 1, devā́cî 4, 4, 4, 8, — und die Weiterbildungen nîcā́d uccā́ 2, 3, 14, 6, parâcaíḥ 1, 8, 22, 5, — parâké 2, 2, 12, 5, — apîcy̆a 7, 4, 19, 1, — arvâcī́na pratîcī́na prâcī́na vishûcī́na samîcī́na 5, 2, 9, 4. 6. — Hieher gehört wohl auch samyát 1, 2, 7, 1 für samyák, sowie pra-bā́huk 6, 6, 10, 1. — Die einzige Ausnahme[3]) bilden jene eigenthümlichen, noch unerklärten Bildungen auf drîyañc, dhrîyañc, aber auch nur dann, wenn ihr Thema zweisilbig ist[4]), also zwar: asma-drîyak 1, 4, 21, 1. 3, 4, 11, 1, deva-drī́câ 4, 6, 7, 5, vishva[5])-drîyak 1, 7, 13, 3, aber: tadrîyañ 5, 5, 1, 2, yadrîyañ 5, 5, 1, 1, sadhrîyañcaḥ 1, 2, 14, 5. 3, 1, 11, 6.

Die Wurzel dṛiç (s. A. P. 4, 69) zeigt avagraha nach kurzem Vocal, wird dagegen nach langem Vocal nicht ab-

---

[1]) Vs. (und R) liest uru-vyáñcam und zwar nun natürlich als avagṛihya s. Vs. P. 5, 31.

[2]) der Ṛik trennt das Wort in den Parallelstellen (6, 15, 10. 7, 56, 16, s. auch 4, 6, 9. 7, 10, 3) ab, und Vs. P. 5, 31 stellt diese Forderung ebenfalls, obwohl dafür dort gar kein Ort ist, da der vorliegende Text der Vs. wenigstens das Wort nicht enthält. — Ausser diesem Worte und sam-îcī́ a. a. O. sind in R noch ausgenommen: astam-îké und ṛijv-áñcaḥ. Es finden sich in R im Uebrigen z. B. noch: ápâktât, asmatrā́ñcaḥ, urûcī́, támishîciḥ, purûcī́s, vā́ṇicî, çvityáñc, satrā́câ, — kúyavâcam, piçā́cim (?), çvitîcí, prâcaís, — apâká, abhíka, âké, upâká, kalmalikín (?), — adharâcī́na, anûcīná, apâcī́na, nîcī́na. Der padapâṭha der Sâmav. trennt dagegen, s. Benfey p. LVIII. LIX.: tiraḥ | cyâḥ, ut | câ, sam | îcîna, arva | acîna.

[3]) durch Vorschlag eines andern Wortes weiter componirte Formen haben natürlich ihren eigenen avagraha, wie z. B. sú-prâñ 4, 6, 8, 1, sú-prâcî sú-pratîcî 1, 2, 4, 2, sv̀-arvâcî 3, 2. 5, 1, kávâ-tiryañ 1, 5, 9, 7 (und uru-vyáñcam in Vs.).

[4]) in R sind auch die Bildungen mit zweisilbigem Thema ohne avagraha, also ebensowohl: kadrī́cî, tvadrík, madrík, sadhrī́cî (vgl. satrā́câ?), sadhrîcī́na, wie: asmadryañcaḥ (Properispom., vgl. asmatrā́ñcaḥ?), devadrī́câ, vishvadryak (Perispom.), yuvadrík.

[5]) man erwartet viçva°.

getrennt. Beispiele[1]): prati-dṛíñ 1, 8, 13, 2. 4, 6, 5, 5, sa-dṛín 2, 2, 8, 5. 6. 4, 1, 4. 7, 2, 5, 2. 3, 6, 1. 4, 5, 1, su-dṛíçam 2, 5, 12, 5, — aber: îdṛíñ (Vs. P. 5, 37) 1, 8, 13, 2. 4, 6, 6, 5, îdṛíçe 1, 1, 14, 3. 2, 5, 12, 2, anyâdṛíñ (Vs. P. 5, 37) und etâdṛíñ 1, 8, 13, 2 4, 6, 5, 5. — Die Wörter auf dṛíksha und dṛíça zeigen resp. den avagraha niemals[2]). Beispiele: îdṛíkshâsaḥ, etâdṛíkshâsaḥ, sadṛíkshâsaḥ 4, 6, 5, 6, — yâdṛíçe (Locativ) 7, 5, 7, 2, îdṛíçâya kîdṛíçâya tâdṛíçâya sadṛíçâya 7, 3, 17, 1 (sadṛíçam 2, 4, 1, 4, sadṛíçyai 6, 2, 6, 4, sadṛíçîḥ 6, 6, 8, 2, sadṛíçînâm 2, 5, 6, 6 stammen also nicht von sa-dṛíç, sondern von sadṛíça).

Was nunmehr die eigentlichen Composita[3]) anbelangt, so gilt auch für deren Abtheilung zunächst die allgemeine einfache Regel[4]), dass dieselbe je vor dem jüngst hinzutretenden Gliede eintritt, unbekümmert darum, ob dieses selbst oder das Wort, an welches es tritt, etwa seinerseits auch ein Compositum ist (Vs. P. 5, 7. A. P. 4, 10, 42-44). — Ueber alle Composition wiegt indess (wie auch bereits auf p. 13 bemerkt)

---

[1]) das Substantivum saṃ-dṛíç 5, 7, 4, 4 hat regulären avagraha, gehört ja überhaupt nicht recht hieher, wo es sich nur um Adjectiva handelt.

[2]) bei Vorschlag eines neuen Gliedes tritt regelrecht avagraha danach ein, also: práti-sadṛikshâsaḥ 4, 6, 5, 6, ví-sadṛiçâya und sú-sadṛiçâya 7, 3, 17, 1.

[3]) als Composita gelten auch alle Fälle, wo zwei selbständige Wörter wiederholt sind (Vs. P. 5, 18. A. P. 4, 44). — Reduplicationsartige Wiederholungen im Eingang eines Wortes werden nicht als Compositions-Glieder betrachtet (ebenso im Ṛik), z. B. carâcará 1, 8, 18, 3 (Vs. P. 5, 37), ghanâghaná 4, 6, 4, 1 (ibid.), kanikradá 4, 2, 10, 2, sarísṛipá 1, 8, 18, 3, malímlu 4, 1, 10, 2, katkaṭa 5, 5, 15, 1, masmasâ 4, 1, 10, 3 (Vs. P. 5, 37).

[4]) in R finden sich einige Ausnahmen, wo nämlich der padakâra ein Compositions-Glied, auf dessen Zerlegung es ihm ankommt, vor dem neu hinzutretenden Gliede bevorzugt, und demgemäss eben ohne Rücksicht auf dieses zerlegt; so z. B. karmaniḥ-sthâ, garta-ârugiva, dáṃ-sujûta, dáṃ-supatnî, duḥ-gṛíbhiçvan, duḥpra-avyaḥ (Perispom.), duḥ-hanâyú, duḥ-hṛiṇâyú, puruniḥ-sídh, puruniḥ-sídhvan, puruniḥ-sthá, raṃ-sujihva.

ein antretendes Affix vor, wenn dasselbe überhaupt eben avagraha annimmt. und über solchen Affixen wieder steht die consonantisch beginnende Casus-Endung. Gestattet dagegen letztere oder das antretende Affix den avagraha nicht, so tritt, wie ebenfalls schon oben (p. 15) bemerkt, der avagraha des Thema's in seine Rechte ein[1]). Ich habe ebenda auch bereits die einzige ständige Ausnahme zu dieser allgemeinen Norm erwähnt, den Fall nämlich, wo das erste Glied eines Compositums einsilbig ist, vocalisch auslautet, und durch Antreten eines Affixes vṛiddhirt wird (Vs. P. 5, 20. A. P. 4, 54). Beispiele der Art sind[2]): gaupatyá 1, 5, 6, 2, traidhâtavî́ya 2, 4, 11, 2, prā́vâhaṇi 7, 1, 10, 3, vaíkaṅkata 3, 5, 7, 3, vaikhànasá 7, 1, 4, 3, vaidebýaḥ 2, 1, 4, 5, vaíbhîdaka 2, 1, 5, 7, vaimṛidhá 2, 2, 7, 4, vairâjá 1, 8, 13, 2, vairûpá 1, 8, 13, 1, vaisarjaná 6, 3, 2, 1, sā́yujya 5, 7, 5, 7, sautrâmaṇî́ 5, 6, 3, 4, saudâsá 7, 4, 7, 1, saudhanvaná 3, 1, 9, 2, sauparṇeyá 6, 1, 6, 1, saubhagá 1, 3, 5, 1, saubhará 7, 4, 10, 2, saúbhâgya 1, 1, 10, 1, saumanasá 4, 7, 3, 1, saúvarcanasa 1, 7, 2, 1, sauçravasá 4, 2, 2, 4, saúhârdya 4, 4, 8, 1, svā́-râjya[3]) 7, 4, 6, 3. 5, 3, 2, 5. Aber bei consonantischem Auslaut eines einsilbigen pûrvapada, oder wenn dasselbe mehrsilbig ist, tritt der avagraha in seine Rechte ein, trotz der Vṛiddhirung; also: aúd-dàlaki 7, 2, 2, 1, aúd-bhidya 4, 7, 4, 1, nair-ṛitá 1, 8, 9, 1, sā́ṃ-vidya 6, 5, 5, 1, sâṃ-tapaná 1, 8, 4, 1, sâṃ-nâyyá 7, 5, 6, 4, sâm-idhenî́ 2, 5, 7, 5, sā́m-râjya 1, 7, 10, 3, und eben-

---

[1]) auch hiezu bietet der Ṛik Ausnahmen. So sollte man resp. daselbst ut-tamā́yya, ut-tarāttât mit avagraha des ersten Gliedes erwarten.

[2]) in R vgl. z. B. noch nârsadám, naigutáḥ (abgetrennt in Sâmav.), prā̀tardani, prâyogá, plā́yogi, traivṛishṇá, traístubha.

[3]) im Prâtiçâkhya (3, 5) übrigens nicht als vṛiddhi-Form aufgefasst, sondern erst in der Saṃhitâ mit Verlängerung versehen.

so[1]): âgnâ-vaishṇavá 1,8,1,1, âgni-pâvamânī́bhiḥ 1,5,7,3, âgni-varuṇá 1, 5, 2, 5, ắgnî-'dhre[2]) 3, 1, 3, 2, ắdhi-patya 3, 3, 5, 1, ânu-shûká 3. 3, 4, 4, ắnu-shṭubha 1, 6, 5, 2, aindrâ-'gná 1, 8, 3, 1. aindrâ-paushṇá 1, 8, 8, 1, aúpo-'diti 1, 7, 2, 1, gắrha-patya 1, 5, 8, 3, tânû-naptrá 3, 1, 2, 2, prâjâ-patyá 1, 6, 2, 2, maitrâ-varuṇá 2, 6, 7, 4, vắrtra-ghna 1, 7, 7, 1, vaiçva-devá 1, 8, 19, 1.

Nach Vs. P. 5, 28 sind alle dualen dvandva, deren erstes Glied vocalisch auslautet, anavagṛihya[3]); in A. P. 4, 49. 50 wird dies von allen Götter-dvandva überhaupt, und in Bezug auf die übrigen dvandva wenigstens von denen verlangt, deren erstes Glied auf langen Vocal ausgeht. Diese Regel ist in Ts. nicht beobachtet[4]); also agnâ-vishṇû 1, 1, 12, 1. 8, 22, 1, agnī́-shómau 1, 1, 5, 1, indrâ-'gnī́ 1, 1, 14, 1. 5, 7, 15, 1, índrâ-víshṇû 3, 2, 11, 2, 5, 7, 15, 1, índrâ-bṛihaspátî 3, 3, 11, 1. 5, 7, 15, 1, mitrắ-váruṇau 1, 3, 11, 1. 5, 7, 15, 1, sûryâ-'gnī́ 5, 7, 12, 1, somâ-pûshaṇâ 2, 6, 11, 4, somâ-rudrâ 1, 8, 22, 5, aho-râtré[5]) 1, 3, 11, 1, ṛik-sâmáyoḥ 1, 2, 2, 1,

[1]) mit selbstverständlicher Ausnahme der Wörter, deren Thema selbst den avagraha nicht zulässt, so z. B. nârâçaṃsá 4, 4, 9, 1, vânaspatyá 5, 7, 2, 3, vaiçvânará 5, 7, 7, 1, sârasvatá 2, 5, 4, 2. — In R gehört hieher z. B. noch daívaḥ-dâsaḥ, pauta-kratáḥ, paúru-kutsi, pauru-kutsyá, ắgni-veçi, âja-mīlhá, âtithi-gvá.

[2]) gegen Vs. P. 5, 38 und R.

[3]) ebenso in R, z. B. ágnîparjanyau, agnī́shómâ, índranâsatyâ, indravâyū́, índrâkutsâ, indrâgnī́, índrâparvatâ, índrâpûsháṇâ, índrâbṛíhaspáti, indrâbrahmaṇaspatî, indrâmarutaḥ (Plural!), índrâváruṇau, índrâvíshṇú, índrâsómâ, mitrắváruṇâ, sómârudrâ, sómâpûshaṇâ, árṇácitrárathâ, ushásânáktâ, ahorâtrắṇi (Plural.), turváçâyádû, dyắvâkshắmâ, dyắvâpṛithivī́, dyắvâbhū́mi, dhúnicúmurî, náktoshásâ, párjanyavátâ, parjányâvắtâ, pṛithivī́dyắvâ, çúnâsîrá. Eine Ausnahme bildet ṛik-sâmắbhyâm; palasti-jamadagnáyaḥ ist Plural und karmadhâraya.

[4]) ebenso auch im Sâmaveda s. Benfey l. c. p. LIX; so: indra | agni iti, indra | vâyû iti.

[5]) das curioser Weise in Vs. P. 5, 37 (A. P. 4, 52 saṃdchât) noch speciell als anavagṛihya aufgeführt wird.

ishṭâ-pûrtá 3, 3, 8, 5. 4, 7, 13, 5, hṛidayau-'paçă̂bhyâm[1]) 5, 7, 16, 1, dyă̂vâ-pṛithivī́ 1, 2, 2, 1. — Eine Ausnahme hiezu machen nur: ushă̂sânáktâ 4, 1, 8, 2, náktoshă̂sâ 4, 1, 10, 4, çúnâsîrâ (Voc.) 4, 2, 5, 6.

Die mit a privans gebildeten Composita trennen dasselbe, s. Vs. P. 5, 24[2]), nicht ab, jedoch wird, im Einklang mit der allgemeinen Norm in Bezug auf Affixe, der etwaige avagraha des Wortes, vor welches es tritt, dadurch nicht beeinträchtigt[3]). Beispiele[4]): ávidush-ṭara 1, 1, 14, 4, ájâmi-tva 2, 6, 6, 4, ádur-makha 2, 6, 11, 8, ánir-ghâta 3, 1, 8, 3, ânir-hatá 4, 5, 9, 2 (mit Verlängerung des a?), ákavâ-'ri 1, 4, 17, 1, adabdhâ-''yo 1, 1, 13, 8, ádeva-yajanaḥ 1, 1, 9, 2, ásuvar-gya 5, 2, 10, 7, ahută̂-'daḥ[4]) 4, 6, 1, 4. Und zwar tritt hier der avagraha gegen Vs. P. 5, 25 (37). A. P. 4, 56 auch dann ein, wenn dem a privans ein â, resp. ein einsilbiges auf ă auslautendes Praefix folgt[5]), also: ápra-yuchan 3, 2, 11, 1, aprâ-'çitriyá 2, 6, 8, 5, ánâ-tata 4, 5, 1, 4, ánâ-tura 4, 2, 6, 5 (so zu lesen). 5, 11, 2, ánâ-dhṛishṭa 1, 2, 10, 2. 6, 2, 2, 3, anâ-dhṛishyá 1, 2, 10, 2. 4, 6, 4, 4. 6, 2, 2, 3. Eine Ausnahme hiezu bildet anâçírka 1, 6, 10, 4, während ásamâna 1, 3, 2, 1 darum ohne avagraha ist, weil samâna selbst nicht abgetheilt wird.

---

[1]) vgl. Vs. P. 5, 40 (andere Lesart).

[2]) das Gegenbeispiel des schol. zu P. 5, 24 bezieht sich eben hierauf; nicht nach dem a von aniçita findet der avagraha statt, sondern nach dem ni.

[3]) unsicher somit, ob als akava-ari, adeva-yajana, ahuta-ad, oder als a-kavâri, a-devayajana, a-hutâd zu fassen.

[4]) ganz ebenso auch in R; im Sâmaveda wird das a aber abgetrennt, so: a | goḥ, a | râtiḥ, a | drayaḥ, a | drivaḥ, a | citaḥ, a | yakshmâḥ, a | prayutvabhiḥ, a | proshivân Benfey l. c.

[5]) in R werden die mit anâ und asa anlautenden Wörter nicht abgetheilt, wohl aber apra, also: ápra-âyu (!), apra-ketá, ápra-kshita, ápra-cetas, ápra-cyuta, ápra-jajni, ápra-dugdha, ápra-dṛipita, ápra-bhu, ápra-bhûti, ápra-mûra, ápra-yuchan, ápra-yuta, ápra-vîta, ápra-vṛishya, ápra-çasta, ápra-hana, ápra-hita.

Nach Vs. P. 5, 15 findet bei Compositen, welche Farben und Zahlen bedeuten, der avagraha nur beliebig statt; in Ts. indess ist dies regelmässig der Fall, mit Ausnahme allerdings theils einiger Farbennamen auf ga (ebenso in R), wie piçáṃga 1, 8, 19, 1 (piçaṃgilā́ 7, 4, 18, 1), sâráṃga 5, 6, 19, 1, mâláṃga 5, 6, 19, 1, çvitíṃga 5, 6, 15, 1, bei denen (s. unten) der Nasal im ersten Gliede als irregulär erscheint, theils ferner einiger Zahlwörter mit Verlängerung des Auslauts im ersten Gliede (ebenso in R.), so ekàdaçá 1, 4, 11, 1, ékàdaçan 1, 4, 10, 1, ekâdaçínî 5, 5, 7, 1, dvâdaçá 5, 4, 8, 2, dvā́daçan 1, 8, 18, 1, dvā́triṃçat 7, 4, 4, 1, dvâviṃçá 4, 3, 8, 1, dvâpará 4, 3, 3, 2, sowie der verstümmelten Wörter shóḍaçan 7, 4, 5, 4, shoḍaçá 1, 7, 11, 2, shoḍaçín 1, 4, 37, 1, welche Zahlwörter indess im Vs.P. am a. O. wohl überhaupt gar nicht gemeint sein können (auch nennt sie der schol. daselbst nicht), da für sie daselbst noch anderweitig (5,26.37) gesorgt ist[1]).

Ich schliesse hier zunächst noch einige andere Abweichungen des Usus der Ts. von den Regeln des Vs. P. an[2]). saṃ-vatsará wird hier (z. B. 5, 5, 7, 3) abgetrennt gegen 5, 32 und R; — ebenso prâ-'ṇá z. B. 2, 6, 8, 7, prâ-'ṇátha 4, 1, 4, 1, und agnī́-'dh 2, 6, 9, 1, ā́gnî-'dhre

---

[1]) zu shoḍaçin s. auch A. P. 4, 51.

[2]) ich gruppire hier noch übersichtlich die schon im Bisherigen erwähnten Differenzen; also in Ts. mit avagraha: út-tara (ebenso R) gegen Vs. P. 5, 2, vi-jā́van gegen 5, 6 und R, anâ-° gegen 5, 25 und R, Zahlen vor °dhâ gegen 5, 27 und R, duale dvandva gegen 5, 28 und R, sváñc gegen 5, 31 und R, asma-bhyam gegen 5, 35 und R, kakshī́-vantam gegen 5, 37 und R; und ohne avagraha: jakshivā́ṃsaḥ etc. gegen 5, 11 und R, anyáthâ etc. gegen 5, 12 und R, giriça gegen 5, 17, ékaṃ samīcī́ gegen 5, 19 und R, sumnayā́ âçuyā́ sâdhuyā́ gegen 5, 20 und R. — Die in den Regeln 5, 4. 5. 6. 20. 22. 31. 35. 37—39. 41—43. 45 enthaltenen Wörter finden sich entweder gar nicht, oder nur theilweise in Ts. vor.

3, 1, 3, 2 gegen 5, 33 (wie ich den Text der Regel hergestellt habe) und gegen R; — adhî-vâsám[1]) 4, 6, 9, 2 gegen 5, 23 (wonach indess eke den avagraha zulassen) und gegen R; — vala-gám 1, 3, 2, 1 gegen 5, 35; — viçvă-'hâ 4, 6, 6, 3 oder[2]) viçvă-hă[1]) 4, 6, 4, 5, prâ-vaṇá[1]) 4, 2, 4, 3, go-pă 1, 5, 6, 2, â-yúvaḥ 3, 4, 7, 1, ni-shañgín 4, 5, 3, 1, viçvă-mitra[1]) 4, 3, 2, 2 gegen 5, 37 und gegen R; — ut-thâsyaté 7, 1, 19, 3, út-thita 7, 1, 19, 3. 2, 9, 3, ut-thăna 7, 2, 1, 4 gegen 5, 38 und gegen R; — hṛidayau-"paçá 5, 7, 16, 1 (aber Dual!) gegen 5, 40; — vi-shṭambhá 4, 3, 5, 1, vi-shṭámbhanî 4, 3, 4, 2 gegen 5, 41 und gegen R. — Die Partikel iva erscheint stets als selbständiges Wort, gegen 5, 18 (P. 4, 39) und gegen R. — Bei ayana endlich tritt der avagraha gegen 5, 18 nur da ein, wo das Wort eben wirklich als Substantivum erscheint, so in den vom schol. dazu auch alleinig angeführten Beispielen[3]) ă-'yana und pră-'yana 7, 1, 13, 1, aber niemals da, wo es, unter Vṛiddhirung des ersten Gliedes, als patronymisches Affix auftritt[4]), vgl. ântyâyaná 1, 7, 9, 1, âmushyâyaṇá 1, 8, 10, 2, caitriyâyaṇá 5, 3, 8, 1, prâṇâyaṇá 4, 3, 2, 1, bhauvâyaná 4, 3, 2, 1, vâcyâyaná 4, 3, 2, 3, çaulbâyaná 7, 4, 5, 4. 5, 4, 2.

Die Zahl der Composita nun, welche in Ts. ohne avagraha gelassen werden, und von denen weder Vs. P., dessen Regel 5, 37 allerdings auch eine ganze Zahl solcher Wörter aufführt, noch A. P., dessen gaṇa: samudrâdi (4, 54) dafür in sehr unvollkommener Weise eintritt, irgend Notiz

---

[1]) zur Verlängerung s. P. 3, 7. 5.

[2]) s. noch unten.

[3]) ebenso in R.

[4]) in R: kâṇvâyana; auch ist wohl ukshaṇyăyana hergehörig, obschon die Bildung theilweiße abweicht, auch der Accent differirt.

nehmen, ist eine ungemein grosse. Und zwar befindet sich darunter eine ziemliche Anzahl von Wörtern, deren Bildung so einfach und durchsichtig ist, dass man sich vergeblich fragt, warum der padakâra sie nicht ebenso gut, wie andere ganz gleich gebildete, abgetrennt hat. Bei andern mag (vgl. meine Bemerkungen zu Vs. P. 5, 37 und die Whitney's zu A. P. 4, 54 p. 210. 212) eine irreguläre Verlängerung[1]) oder Verkürzung des ersten Gliedes oder sonstige Abnormitäten, resp. lautliche Veränderungen darin oder im zweiten Gliede, der Nichtabtrennung zu Grunde liegen. Endlich sind darunter allerdings auch solche Wörter, bei denen die Zerlegung entweder schwierig, oder geradezu unpracticabel gewesen wäre. — Ich führe hier denn zunächst diejenigen Wörter auf, bei denen der Mangel des avagraha für uns nahehin unbegreiflich ist und eigentlich geradezu von Seiten des padakâra eine Unzulänglichkeit des sprachlichen Verständnisses zu involviren scheint, von welchem letztern wir ja auch im weiteren Verlauf noch anderweitige Spuren finden werden. Die im Bisherigen bereits erwähnten Wörter lasse ich im Folgenden aus, hoffe aber im Uebrigen bei meinen Aufzählungen nichts Wesentliches übergangen zu haben.

Zur Erleichterung der Uebersicht gruppire ich die Wörter ein wenig[2]).

α) Praeposition oder Partikel im ersten Gliede[3]):

---

[1]) während sie doch in anderen ganz gleichen Fällen der Art, die resp. sämmtlich im Ts. Prât. 3 einzeln verzeichnet sind, kein Hinderniss abgiebt.

[2]) ein R nach dem Worte zeigt, dass es auch im Ṛik, ein A, dass es auch in Ath. S. nicht abgetheilt wird.

[3]) Aus R gehören hieher z. B. noch anishaṃgá, anavâyám, anûcâná, abhíddha, ákhaṇḍala, ághṛiṇi, âyúvaḥ, árpita, âsaktí, udârathí, uddháran,

abhī́çu (√îç) 4, 6, 6, 2 (R. A.), ávarti 1, 5, 3, 2 (R. A.; in Vs. richtig ava-ṛiti), avârá (√ar) 7, 3, 16, 1. 5, 3, 2 (ana-vârá), avâr̀ya 7, 3, 16, 1; — ā́kha[1]) (√khan) 6, 4, 11, 3, âkhú (Vs. P. 5, 37 R.) 1, 8, 6, 1, âchád 4, 3, 12, 2, âmíkshâ 1, 8, 2, 1 (A), ā́yavasa[2]) 5, 2, 8, 3 (R), ā́yudha (Vs. P. 5, 37. R. A.) 4, 5, 10, 4, ā́rti 1, 5, 2, 5 (A; fehlt in R; Vs. hat â-ṛiti), ánârti 7, 4, 2, 4, ā́vinna 1, 8, 12, 2, âvỳa (√vî) 3, 2, 9, 4, âçír 3, 2, 8, 4 (â-çir in R), âçuçukshâṇi 4, 1, 2, 5 (Vs. P. 5, 37; â-çu° in R), âçushâṇá 2, 6, 12, 4 (R), âsandī́ 5, 6, 9, 1 (aber 7, 5, 8, 5 mit avagraha), âhuvádhyai 1, 1, 14, 1. 5, 5, 1. 7, 2 (â-hu° R); — udañká 7, 4, 5, 4. 5, 4, 2, udára (Vs. P. 5, 42. R) 2, 4, 12, 6, udârá 4, 2, 2, 3; — upahatnú 4, 5, 10, 4 (upa-h° R); — dushṭára 4, 4, 12, 1 (Vs. P. 5, 41. R), dushṭárîtu 4, 4, 12, 1 (R); — návedas 3, 1, 11, 5 (R), — nílâyata[3]) 2, 6, 6, 1. 5, 1, 1, 4. 2, 2. 4, 3. 9, 5. 4, 7, 6. 6, 2, 4, 2. 8, 4, nishâdá 4, 5, 4, 2, ánishṭṛita 4, 1, 7, 2. 3 (ani-stṛita R), nishṭyā́ya (Gerund.) 6, 2, 4, 1, nyáñku 5, 5, 16, 1; — nishkā́vam (Gerund.) 6, 2, 1, 5, nishkâsé 6, 1, 5, 5, níshkevalya 4, 4, 2, 2, nishṭarkỳa 6, 1, 7, 2, — paryârín 2, 1, 4, 7, — prachád 4, 3, 12, 3, — vívaḥ[3]) 4, 2, 8, 2 (vi | vaḥ in R), vívasvant 2, 6, 12, 6 (R. A.), vishṭáp 4, 7, 13, 1 (Vs. P. 5, 41. R. A.), — samudrá 1, 3, 11, 1 (Vs. P. 5, 37. A. R, sam-udra in Sv.), samudríya 2, 4, 8, 2; — sakṛít 2, 6, 6, 5, sánemi 1, 7, 8, 2 (sa-nemi R), samâná 1, 3, 2, 1 (Vs. P. 5, 36. R), sā́dhâraṇa 2, 6, 1, 6, — surabhí 1, 3, 14, 1 (Vs. P. 5, 37. A), svarí 2, 4, 14, 2 (su-ari R), svastí 1, 2, 1, 1 (R. A., su-asti im Sâ-

---

úddhita, upânasá, durósha, niyutvánt, nirâmín, nireká, nishañgín, parivatsará, °rîṇa, pā́râvata (vgl. Vs. P. 5, 22), práṇak (!), pratī́tya, prâṇá (getrennt in Sv.), prā́ṇana, prā́ṇiti (Verb. finit.), prâṇatás (Particip.), prâçavya, prâçū́.

[1]) ábhú 4, 5, 1, 4 (R), gehört nicht her, da es für ăbhu steht, vgl. abhva, die Praeposition â darin also gar nicht vorliegt.

[2]) wo so zu lesen.

[3]) s. unten.

maveda, Benfey p. LVIII), svāhâ 1, 2, 2, 3 (R). — In caná 1, 4, 22, 1. 2, 2, 9, 2. 7, 1, 6, 7. 2, 2, 3. 5, 3. 4, 8, 2 (Vs. P. 5, 35, R. A.), nákis 1, 8, 22, 4 (R. A.), núkam 1, 2, 13, 3, mākis 1, 2, 14, 2 (Vs.P.5,37. R.A.), híkam 1, 4, 46, 2. 5, 11, 3. 5, 6, 1, 3 ist je eine selbständige Partikel proklitisch mit einem folgenden Worte vereinigt (s. unten), das Ganze wird aber ohne avagraha aufgeführt[1]).

β) Pronomen im ersten Gliede[2]).

idâvatsará 5, 5, 7, 3 (Vs.P.5,32. A), etádu 2, 6, 9, 4 (aber idám-madhum 7, 5, 10, 1); — kapóta 5, 5, 18, 1 (R), kiwçilá 4, 5, 9, 1 (Vs. P. 5, 37), kucará (Vs. P. 5, 37, R. A.) 1, 6, 12, 4, kunakhín 2, 5, 1, 7, kumârá 2, 3, 9, 1 (R), kuluñcá 4, 5, 3, 1, kúsîda 3, 3, 8, 1.

γ) sonstiges Wort im ersten Gliede[3]):

añkâñká 4, 8, 12, 8, ajagará 5, 5, 14, 1. 7, 3, 14, 1 (Vs. P. 5, 37), ábda 5, 6, 4, 1 (Jahr, vgl. varsha), uccâvacá 7, 4, 8, 6, ṛitusthâyajnâyajníyena 5, 5, 8, 1, ṛitvíj 1, 7, 3, 2 (R. A); — kṛikavāku 5, 5, 18, 1 (A), kshamâcará 4, 5, 11, 1, girvaṇas 1, 3, 1, 2 (R, abgetheilt in Sv.), gopá[4]) 1, 8, 22, 5. 4, 7, 14, 1 (R); — cakravâká[5]) 5,5,18,1, cánohita 4,1,11,4 (canaḥ-hita R),

---

[1]) in R so noch: nákîm, nanú, nahí (hier in Ts. getrennt, s. 1,7,18,1). — ned und ced erscheinen hier wie dort als zwei Wörter, na | it und ca | it.

[2]) in R z. B. noch kunaṃnamā́, kúçara.

[3]) in R z. B. noch akkhalíkṛítya, arcanā́nas, açraddhá (çrat-dhâ in Sv.), ā́gnîdhra, ârshṭisheṇá, indrotá, gâthânî, gírvâhas, gotrá, gopávana, gopā́, gopā́jihva, gnā́ḥpáti (aber gnā́ḥ-pátnî), tanûtyáj, tûrṇā́ça, divít, divítmant, dívishṭi, drupadá (einmal mit, das andere Mal ohne avagraha!), pârshadvâṇá, pulvaghá, pûrvâhṇé, pṛitanā́j, pṛitsutúrshu, bisakhā́.

[4]) aber go-pā́ 3, 5, 11, 3. 4, 4, 4, 2. 12, 4. 5, 1, 3. 6, 1, 5. 8, 8. 7, 2. 7, 14, 3 (gegen Vs. P. 5, 37. A. R.); dagegen gopây° 3, 3, 8, 6 (R), gopîthá 2, 6, 3, 6. 6, 1, 3, 8. 2, 5, 5. (A; mit avagraha in R), goptár 4, 4, 5, 1. 5, 5, 10, 1. 6, 3, 2, 4, gúptyai 5, 6, 6, 3.

[5]) in R mit iva, daher ungewiss, ob selbständig mit oder ohne avagraha.

candrámas 1, 1, 9, 3 (Vs. P. 5, 37. R. A), jamádagni 2, 2, 12, 4 (jamat-agni R), jămadagniya 7, 1, 9, 1; — trishṭúbh 1, 7, 11, 2 (tri-stubḥ R), dámpatî 3, 2, 8, 4 (dam-patî R), nyagródha 7, 4, 12, 1 (Vs. P. 5, 37. A), naíyagrodha 3, 4, 8, 4, — purukshú 4, 1, 8, 3. 7, 14, 3 (puru-kshu R), pŭtudru 6, 2, 8, 4. 6, paútudrava 6, 2, 8, 3, pṛitanăjya 3, 4, 4, 1 (R), prajăpaterhṛídayena[1]) 5, 5, 8, 2. 7, 5, 8, 1, bṛíhaspáti 1, 2, 3, 3 (Vs. P. 5, 37. R), bârhaspatyá 2, 1, 2, 4, bharádvâja 4, 3, 2, 1 (bharat-vâja R); — yajnâyajníya 4, 1, 10, 5, yâtujŭnâm 1, 2, 14, 2, lopâçá 5, 5, 21, 1, váωsaga 2, 6, 11, 5 (R. A), vánaspáti 1, 3, 6, 1 (Vs. P. 5, 37. R), vânaspatyá 1, 1, 5, 3, vipaçcit 1, 2, 4, 1 (vipaḥ-cit R), vṛishadaωçá 5, 5, 12, 1. 21, 1, — çaṃgá 4, 5, 8, 1, çácîpáti 4, 4, 8, 1, (çacî-pati R), çúnaḥçépa 5, 2, 1, 3 (R), sûkará 5, 5, 11, 1, sattrásyárddhyâ[1]) 7, 5, 8, 1.

Bei mehreren dieser Wörter trifft allerdings die bequeme allgemeine Regel des A. P. 4, 67 zu, dass es nämlich saṃjnâ sind; da indess zahlreiche andere Wörter, die ebenfalls saṃjnâ sind, doch abgetheilt werden, mehrfach zudem dieselben Wörter, die hier in Ts. ohne avagraha stehen, in R mit avagraha aufgeführt erscheinen, so will diese Erklärung nicht recht vorhalten.

Ich gehe nunmehr diejenigen Wörter durch, bei denen aus irgendwelcher nachweisbaren Veranlassung der avagraha unterbleibt:

α) Wörter mit Verlängerung im ersten Gliede[3]):

---

[1]) zwei flectirte Wörter als eines, und doch ohne avagraha.

[2]) die Verkürzung des ersten Gliedes scheint in puṇḍarĭsrajâ 1. 8, 18, 1 Ursache für den Mangel des avagraha zu sein; s. indessen mit avagraha ajă-kshîrá 2, 2, 4, 4. 5, 4, 3, 2, grîvă-daghná 5, 6, 8, 3, senă-jít 4, 4, 3, 2, pṛithivĭ-shad 1, 7, 12, 1, senânĭ-grâmaṇyau (Perispom.) 4, 4, 3, 1, íḍă-prajasaḥ 1, 5, 6, 1, ishṭaká-cít 1, 5, 8, 2.

αα) Praeposition oder Partikel im ersten Gliede:

ânushák 1, 2, 14, 4. 3, 5, 11, 1 (R. A), achâvâká 1, 8, 18, 1. 7, 1, 5, 5, atîkâçá 1, 2, 2, 2. 6, 1, 1, 1. 4, avâçṛiñgá 2, 1, 8, 5, upânáhau 5, 4, 4, 4. 6, 6, 1, nī́vâra 4, 7, 4, 2 (Vs. P. 5, 37), nîví (√vî) 6, 1, 1, 3, nîhârá 4, 6, 2, 2. 7, 5, 11, 1 (Vs. P. 5, 37. R. A.), prâkâçá 1, 8, 18, 1, prā́vṛita 4, 6, 2, 2 (Vs. P. 5, 37. R. A.), prâvṛísh[2]) 4, 4, 12, 2 (R. A), prâçṛiñgá 2, 1, 3, 1, prâsacá 7, 5, 11, 1, vîrúdh 1, 3, 14, 2 (R. A), sûnára 1, 6, 9, 1 (R), sûnṛíta 1, 6, 11, 2 (R. A, abgetrennt in Sv.).

ββ) Pronomen im ersten Gliede[3]):

ákûpâra 5, 5, 13, 1 (R. A), kū́yava 4, 7, 4, 2 (vgl. kúyava Vs. P. 5, 37. R. A).

γγ) sonstiges Wort im ersten Gliede[4]):

ubhayā́dant 2, 2, 6, 8 (gegen Vs. P. 5, 21, aber ebenso R. A), tatâmaha 3, 4, 5, 1 (A), nárâçáṁsa 1, 6, 4, 1 (Vs. P. 5, 37. R. A), nârâçaṁsá 1, 8, 5, 2 (R), purûrávas 1, 3, 7, 1 (R), vârdhrâṇasá 5, 5, 20, 1 (überdem unklar), vaiçvânará[5]) 1, 8, 8, 1 (Vs. P. 5, 37. R), çúnâsī́râya 1, 8, 7, 1. Speciell gehören hieher einige Nominative von Wörtern auf sah (Vs. P. 5, 30. A. P. 4, 70) unter gleichzeitiger Lingualisirung des anlautenden s[6]),

---

[1]) in R z. B. noch anū́rudh, adhivâsá (Vs. P. 5, 23), nīvỳa, pratívī́ (getrennt in Sv.), prâvargá, prâvṛishī́ṇa, prâvepá (prâvî wird irrig, s. unten, in pra-avî getheilt).

[2]) so zu lesen.

[3]) hieher gehören auch die entsprechenden Wörter auf dṛiç, dṛiça, dṛiksha (s. oben p. 88), und in R z. B. noch kū́cakra.

[4]) in R z. B. noch ishṭâpûrténa, ubhayâhastí (abgetheilt in Sv.), °hastyā́, ṛícîshama, ríjûnas, calâcalá (s. oben p. 88), tavâgā́m, píṭhînas.

[5]) sollte auf Grund von P. 3, 5 eigentlich wohl vaiçvā́-nara abgetrennt werden, wie dies in Sv. auch geschieht.

[6]) bleibt das s rein, so tritt auch avagraha ein, so viçvâ-sā́ham 1, 4, 17, 1 (P. 3, 5. R). — In R gehören hiezu noch: janâshā́ṭ, purâshā́ṭ, sowie, mit Abweichung im ersten Gliede, ṛishishā́ṭ, bhūrishā́ṭ, prâçushā́ṭ, nishshā́ṭ.

nämlich: ṛitâshā̆ṭ 3, 4, 7, 1, turâshā̆ṭ 1, 7, 13, 5 (R), pṛitanâshā̆ṭ 3, 5, 2, 4. 4, 4, 1, 2. 6, 4, 3. 5, 3, 6, 1 (R), viçvâshā̆ṭ 4, 4, 8, 1.

β) Wörter mit Nasal im ersten Gliede:

çiωçumāra 5, 5, 11, 1 (R. A), svā́ṃkṛita 1, 4, 2, 1. 3, 1. 6, 4, 5, 4, madhyáṃdina 1, 8, 4, 1 (R), mā́dhyaṃdina 2, 2, 9, 6 (R), priyáṃgu 2, 2, 11, 4 (Vs. P. 5, 37), praíyaṃgava 2, 2, 11, 4, nilaṃgu 5, 5, 11, 1. In ílâṃda 7, 5, 9, 1, máyaṃda 4, 3, 5, 1, púraṃdhi 7, 5, 18, 1 (púraṃ-dhi R), naráṃdhisha 4, 4, 9, 1. 7, 3, 15, 1, pataṃgá 4, 6, 7, 3 (R) sowie in den schon oben (p. 42) erwähnten Farbennamen piçáṃga, sâráṃga, maláṃga, çvitíṃga scheint der Nasal des Accusativs vorzuliegen[1]), dieselben somit zur folgenden Gruppe zu rechnen.

γ) Wörter mit einer wirklichen oder anscheinenden Casus-Form oder sonstigen irregulären Themaform im ersten Gliede:

pitâmahá 4, 3, 3, 2, gávishṭhira 4, 4, 4, 2 (Vs. P. 5, 37. R. A), parameshṭhín 3, 4, 7, 2, nā́bhânédishṭha 3, 1, 9, 4 (R), brâhmaṇâchaωsín 1, 8, 18, 1, uttaredyús[2]) 5, 2,1, 7, pûrve=dyús[2]) 2, 5, 3, 6, tvóta[3]) 1, 2, 14, 6. 3, 14, 6. 3, 4, 11, 5, yush=mā́nîta 2, 1, 11, 6.

δ) Wörter mit irregulärem saṃdhi, resp. sonstigen lautlichen Irregularitäten[4]):

turyauhī́ dityauhī́ pashṭhauhī́ 4, 7, 10, 1 (Vs. P. 5, 40), dâtyauhá 5, 5, 17, 1; — gávyûti 1, 8, 22, 3 (R, abgetheilt in Sâmav.); — kuvíd[5]) 1, 8, 21, 1 (R), suvitá[5]) 1, 2, 10, 2

[1]) aber mit avagraha: bhakshā́ṃ-kṛita 3, 2, 5, 7, tvā́m-âhutayaḥ 1, 8, 10, 2. Ebenso in R bei tvā̆m-kâmayâ, pushṭim-bharā́, aber ohne avagraha pataṃgarā́; bei âraṃgarā́ (Saft schluckend?) erhellt nicht, ob und wie etwa der padakâra das Wort abtheilte, da es mit iva componirt ist.

[2]) zugleich mit Contraction im zweiten Gliede.

[3]) in R tvā́-ûta.

[4]) in R z. B. noch ánarviç, purolā́ḥ, práskaṇva.

[5]) über den Wandel von u in uv statt in v s. unten.

(Vs. P. 5, 45. R); — kvàla (falls für kuvala)[1]) 2, 5, 3, 5, urváçî (falls für uruváçî) 4, 4, 8, 2 (R. A); — puroḍā́ça 1, 8, 4, 1 (Vs. P. 5, 37. R. A), anaḍváh 5, 6, 21, 1 (Subst., neben anó-vâhau als Adjectiv; s. Vs. P. 5, 37. R. A), duchúnâ 1, 4, 29 (R. A), dû́ḍhy̆aḥ 2, 5, 12, 8 (duḥ-dhiyaḥ R), páḍbîça 4, 6, 9, 1 (R), ríkshama[2]) 4, 3, 2, 2; — viçpáti 2, 3, 1, 8 (A. P. 4, 60. R), viçpátnî 3, 1, 11, 4 (R); — párishkṛita 3, 2, 11, 8 (A. P. 4, 58. pari-kṛita R), saṃskṛitá 1, 2, 9, 1. 4, 48, 2 (Vs. P. 5, 48. A. P. 4, 58. R), saṃskṛítya 5, 6, 6, 3. 4.

ε) lautlich, durch Wandel oder Verlust eines ursprünglich dazu gehörigen Lautes resp. Theiles verdunkelte Wörter:

αα) bei dgl. Wandel oder Verlust im ersten Gliede[3]),

im Anlaut: ṛidū́dára 2, 2, 12, 8 (R),

im Inlaut: grumushṭí (guru°) 5, 4, 5, 2. 3, pálâyate 5, 4, 12, 1[4]), pálâyita[4]) 7, 1, 13, 1. 19, 1, palâyishyámâṇa[4]) 7, 1, 19, 1, pleñkhá 7, 5, 8, 5 (pra-îñkha R),

im Auslaut[5]): jartíla (aus jara°) 5, 4, 3, 2, mâṃspácanyâḥ (aus mâṃsa°) 4, 6, 9, 1 (Vs. P. 5, 43. R), malhā́ (aus mala°) 1, 8, 19, 1. 5, 6, 19, 1, saspíñjara (aus sasa°) 4, 5, 2, 1. 11, 1, — tṛicá (aus try-ṛica) 2, 5, 7, 8, âgnendrá[6]) 5, 6, 17, 1, ádbhuta 1, 8, 14, 7 (R); trasádasyu (falls für trasad-dasyu)

---

[1]) über die Contraction von uv in v s. unten.

[2]) aber mit avagraha suvar-shā́m 4, 4, 4, 1, sa-shṭúbh 4, 8, 12, 2.

[3]) in R z. B. noch âdaghná (âsd°), íshkara, íshkartar (Vs. P. 5, 42), íshkṛita, íshkṛiti, íshkṛiṇudhvam, ishṭáni, katpayá, pariñçá (riç mit apa), pavastá (? vas mit upa).

[4]) s. unten p. 61.

[5]) dagegen mit avagraha pṛishodará, das resp. eben nicht wie bei Pâṇ. 6, 3, 109 als pṛishad-udara aufgefasst, sondern einfach als pṛisha-udara abgetheilt wird 5, 5, 23, 1. 6, 14, 1. — Zum Verlust des finalen Vocales vgl. vyavastâ (√si) = baddhá Âçv. çr. 4, 9, 4. 5, snâvan wenn für sinâvan s. diese Stud. 5, 282, srabhishṭha für surabhishṭha Çat. 6, 8, 2. 3.

[6]) ganz absonderliche Bildung!

5, 6, 5, 3[1]) (R); nach Vs. P. 5, 42 würden hiezu auch ukhā́ (für ut-khâ!) 4, 6, 9, 2 (R), úgaṇa 4, 1, 10, 2 (ogaṇá R) und ū́vadhya 4, 6, 8, 4 (R) zu stellen sein.

ββ) bei dgl. Wandel oder Verlust im zweiten Gliede[2]):

im Anlaut[3]): âgrayaṇá (doch wohl für âgrâ°) 1, 4, 10, 1 (Vs. P. 5, 37); somendrá[4]) 2, 3, 2, 6. 7 (dagegen somai-"ndrá 5, 6, 15, 1 mit avagraha), vā́vá (für vaí evá) 1, 5, 7, 5; — práũga 4, 4, 2, 1[1]) (Vs. P. 5, 37, prá-uga R), açvatthá 2, 3, 1, 5 (Vs. P. 5, 37. R), ā́çvattha 1, 8, 9, 2, ávatta[5]) 6, 3, 10, 4 (Vs. P. 5, 44. A. P. 4, 61), ā́tta 1, 5, 10, 4, prátta 2, 2, 8, 4, prátti 5, 4, 7, 2; — nishañgáthi (für °dhi) 4, 5, 1, 4, tuvishmaṇás 3, 3, 11, 2 (tuvi-svanas R),

im Inlaut: sumná 2, 6, 11, 5 (R), sadyás 1, 8, 18, 1 (R), uttaredyús und pûrvedyús (s. oben; vgl. A. P. 4, 21), ádbhūta (s. oben).

im Auslaut: avayā́ 1, 8, 3, 1. 3, 2, 8, 3 (für avayâj; ava-yā́ḥ R), pávîravam 4, 2, 5, 6 (für °vat R, vgl. Vs. P. 5, 37), lapsuda (aus °dant?) in lapsudín 5, 6, 16, 1; — âvír 1, 2, 14, 7 (R), aus â-víd (2, 6, 9, 6).

ζ) Wörter, deren Erklärung resp. Zerlegung sonstwie zweifelhaft.

αα) mit einer Praeposition oder Partikel im ersten Gliede[6]):

---

[1]) wo so zu lesen!

[2]) in R z. B. noch: agnídh, úttabhita, uttâná, útthita, urubjá, divákshas, devátta, dyukshá (dyu-ksha in Sv.), dvipá, pā́vîravî, bhágatti.

[3]) hieher sind auch alle die Wörter auf añc (s. oben p. 36. 37) zu rechnen.

[4]) mit irregulärem Mangel der Vṛiddhirung auch im ersten Gliede.

[5]) ápratîtta aber wird curioser Weise (s. unten p. 55) in áprati-itta getheilt.

[6]) hieher gehören in R z. B. noch: addhâtí, anushṭhú, anûpá, abhí-

abhíshṭi 1, 2, 3, 1 (R. A), párishṭi 1, 6, 12, 6 (R), úpasti 7, 2, 5, 4 (Vs. P. 5, 37. R), pulastí[1]) (Vs. P. 5, 37) 4, 5, 9, 1; — nîpŷa 4, 5, 7, 1 (Vs. P. 5, 37), anvîpám und pratîpám 6, 4, 2, 2 (prati-îpám R); — avaṭá 4, 2, 8, 3, avadyá 2, 3, 14, 2 (R); — antáriksha 1, 1, 2, 1 (R), ắjya 1, 3, 4, 1 (R), udâvartá 6, 4, 1, 1[2]), pretár[3]) 1, 4, 28, 1, bhisháj[4]) 1, 4, 45, 1 (R), bhéshaja 2, 3, 11, 3, bhaishajya 6, 4, 9, 2, vyácas 4, 3, 12, 2 (R), vyâghrá 4, 3, 5, 1 (Vs. P. 5, 37. A), saṃgá (als ob von √sañj) 1, 7, 18, 5, sapátna 1, 1, 13, 1 (asapatna Vs. 5, 37. R), ságdhi (? neben sá-pîti) 4, 7, 4, 1 (Vs. P. 5, 41), svâtī́ 4, 4, 10, 2.

ββ) Pronomen im ersten Gliede[5]):

etárhi, yárhi 5, 7, 4, 2, karambhá 1, 8, 3, 1 (R), kapardín 4, 5, 1, 4 (Vs. P. 5, 37. R), kapíñjala 2, 5, 1, 2, kînắça 4, 2, 5, 6 (R), kulắya (oder aus kula?) 5, 5, 6, 4 (R), kulâyín 3, 5, 11, 2, kulumgá 5, 5, 11, 1 (? kurumgá R), kushī́taka 5, 5, 18, 1.

γγ) sonstiges Wort im ersten Gliede[6]):

ắspắtra 2, 5, 9, 3, óshadhi 1, 1, 8, 1 (R, osha-dhi in Sv.), kalavíñka 2, 5, 1, 2, gavī́dhuka 5, 4, 3, 2, gâvîdhuká 1, 8, 7, 1,

---

patás, áta, átura, âpânásaḥ (oder √âp?), âprá (?), áskra (?), âhanás, upabdí, upabdá, duryoṇá (?), niṇík, niṇyáḥ, nimná, niravá, nishṭigrī́, nishshapín, pravaṇá, práshṭi, plâçí.

[1]) vgl. gábhasti, pálasti (?) (kshipasti).

[2]) nach dem Pet. W. wäre uda, Wasser, das erste Glied.

[3]) nach dem Pet. W. von √prî; prerayitar schol.

[4]) √saj mit abhi? vgl. Vâjas. S. spec. 1, 19.

[5]) in R z. B. noch kakárdave, kapṛithá, kabandhín, kávandha, kárampja (?), kiyámbu, kiyedhắḥ, kitavá (oder kṛit-Bildung? „klug“), kīkasâ, kīkaṭa (?), kínára, kurī́ra (?), kushumbhaká.

[6]) in R z. B. noch ánitabhâ, ahíçúvaḥ, ahyárshu, âyushák (âyu-sak in Sv.), ikshvâkú, uçinárâṇí, ṛibhukshán (ribhu-kshan in Sv.), ṛibhukshás, evayắmarut (evayâ-marut in Sv.), opaçá (opa-ça in Sv.), ómâtrâ, karkámdhu, kânítá, jắmâtar, tryambaka (tri-ambaka Ts.), námuci (na-muci in Sv.), riçắdas.

návagva[1]) 2, 6, 12, 6 (nava-gva R), páruchepa 2, 5, 8, 3, **púshkara** 4, 1, 3, 1 (R), puñjíshṭa 4, 5, 4, 2 (Vs. P. 5, 37), pṛitsutís 1, 4, 46, 3 (R), prāyaççitti 2, 1, 2, 2, bálbaja (βολβος?) 2, 2, 8, 1, manótâ 6, 3, 10, 3 (R; kṛit-Bildung?), yavâgū́ 6, 2, 5, 2, salâvṛikī́ 6, 2, 4, 4, sâlâvṛiká 6, 2, 7, 5.

η) einstweilen noch gänzlich dunkle Wörter[2]):

añkupá 4, 3, 12, 2, áñgiras (?) 2, 6, 12, 6 (R), áñghàri 1, 2, 7, 1, ambarī́sha 5, 1, 9, 4 (R), arâḍyau 5, 6, 21, 1, **árbuda** 4, 4, 10, 4 (R und arbudá), ahabhū́na 4, 3, 3, 2, âṭṇârá 5, 6, 5, 3, **ishṭárga** 3, 1, 7, 1, úgaṇa (s. oben) 4, 1, 10, 2 (ogaṇá R), **udumbára** 2, 1, 1, 6 (°balá R), aúdumbara 2, 1, 1, 6, **ulū́khala** 1, 6, 8, 3 (R), ushṇihâ 5, 7, 14, 1 (R), ū́vadhya (s. oben), 4, 6, 8, 4 (R), ailabṛidá 4, 5, 11, 1, **kaçyápa** 5, 5, 17, 1 (R), **kasarṇī́ra** 1, 5, 4, 1 (A), **kuṇápa** 7, 2, 10, 2, **kulîkáya** 5, 5, 18, 1, **kusurubínda** 7, 2, 2, 1, kṛikalâsá 5, 5, 19, 1 (°dâçva R), **gandharvá** 1, 2, 9, 1 (R), garmút, gârmutá 2, 4, 4, 1, gavînyau 3, 3, 10, 1, godhā́ 5, 5, 15, 1 (Vs. P. 5, 37. R), godhū́ma 4, 7, 4, 2 (Vs. P. 5, 37), goláttikâ 5, 5, 16, 1 (Vs. P. 5, 37), cupuṇī́kâ 4, 4, 5, 1, jāmbîla 5, 7, 11, 1, jîmū́ta[3]) 5, 7, 16, 1, táskara 4, 1, 10, 2 (Vs. P. 5, 37. R), túmiṃja 1, 7, 2, 1, turī́pa 3, 1, 11, 1 (R), dárvidâ 5, 5, 13, 1, nardabuda 3, 3, 10, 1, pínâka 4, 5, 10, 4, pilippilā́ 7, 4, 18, 1, purītát 5, 7, 16, 1, bámbhâri 1, 2, 7, 1, bhâlaṃdauá 5, 2, 1, 6, mátasnàbhyàm 1, 4, 36, 1, mâta=

---

[1]) aber çata-gvín 3, 3, 11, 1.

[2]) bei den mit ? bezeichneten Wörtern ist es überhaupt zweifelhaft, ob es Composita sind. — In R gehören hieher z. B. noch: ajuryamuḥ, arariṃda, alâtṛiṇá, (a)çipadá, (a)çimidá, âñgûshá (√ghush?), âdhrá, ilibíça, úlapa, uçádhak, ū́rdara (?), ṛijipyá, ṛijíçvan, ṛíjîti, ṛijîpín, ṛibī́sa, kâkambī́ra, karásna, kárûḷati (vgl. kríviḥ-dati?), kârotará, kimídín, kistá, kṛípîṭa, kévaṭa, kaúrayâṇa (?), kharamajrá, camrísh, camrishá, jāmarya (? vgl. nârmará, sṛimurá, kârshmarya), tiriṃdira, turphári (?), turpháritu, pûsharya, bárjaha, bashkáya (?), bī́riṭa, bhalânás.

[3]) in R unklar, weil nur mit iva in Verbindung.

ríçvan 2, 3, 14, 2 (R), mânthîláva 5, 5, 18, 1, vaḍabá 2, 1, 8, 3, váḍabâ 1, 8, 21, 1. 5, 6, 21, 1, vanishṭhú 5, 7, 17, 1, vasarhá 2, 1, 11, 2 (R), vásyashṭi 3, 5, 2, 5, vidîgáya 5, 6, 22, 2, vehát 2, 1, 5, 3. 4, 7, 10, 2, çayáṇḍaka 5, 5, 14, 1, çalmalí 7, 4, 12, 1 (R), çavartá 5, 7, 28, 1, çikhaṇḍá 5, 7, 15, 1, çitpuṭá 5, 5, 17, 1, çurúdhaḥ 1, 1, 14, 2 (R), ságara 4, 4, 7, 2, sábda 4, 4, 7, 2, sárṇîka 4, 4, 6, 2, sárdigṛidi 7, 4, 19, 1, sinîvâlí 1, 8, 8, 1 (R), hálîkshṇa 5, 5, 12, 1. 7, 28, 1.

Gegenüber diesen Fällen von mangelndem avagraha zeigen sich nun theils zunächst mehrere Fälle von Compositen, bei denen er zwar eintritt, aber in völlig irrthümlicher Weise, theils ferner eine grosse Zahl von Fällen, in denen er eintritt, ohne dass dazu irgend welcher Grund vorliegt, sei es, dass es sich dabei um ein einfaches uncomponirtes Wort, sei es, dass es sich gar um zwei selbständige Wörter handelt, sowie endlich auch gerade entgegengesetzt hiezu andere Fälle, in denen zwei Wörter selbständig neben einander gestellt sind, während sie eigentlich ein Compositum bilden sollten. Da in den beiden letztgenannten Fällen auch in der Saṃhitâ der Accent dazu stimmt, so ergiebt sich, dass hier — und es knüpfen sich daran noch allerhand andere derartige Erscheinungen — eine falsche Textüberlieferung vorliegt, die der padakâra vorfand und nicht zu heben vermochte, während in den beiden erstgenannten Fällen diese Entschuldigung für ihn nicht geltend gemacht werden kann, es sich vielmehr wohl eben um Missverständnisse, die er selbst verschuldet hat, handelt[1]).

[1]) in einigen dieser Fälle (z. B. duḥ-oṇa, parî-nas) stimmt er mit dem padakâra der Sâmasaṃhitâ überein, bei welchem sich im Uebrigen, s. Benfey Einl. p. LVIII, noch eine ganze Zahl anderer Curiositäten der Art vor.

α) **falscher oder doch wenigstens auffälliger avagraha bei Compositen.**

Geradezu falsch ist die Theilung von ádâyâdîḥ in ádâya-ădîḥ[1]) 6, 5, 8, 2, ápratîtta in ápratí-itta[1]) 3, 3, 8, 2. 4, ăvayâḥ (d. i. avayáj, freilich mit anderm Accent!) in ă-vayâḥ 4, 6, 8, 2 (R), ásvapnajaḥ (Nom. Plur.) in ásvapna-jaḥ 1, 2, 14, 5 (R).

---

findet, z. B. a | han (in allen Casus), at-bhuta und â | viḥ (beides an und für sich allerdings richtig, aber hier wohl schwerlich aus richtiger Erkenntniss der Entstehung aus ati-bhûta und â-vid), u | srâḥ, u | sriyâḥ, ut | saḥ, ṛi | bhu, kat | druvaḥ, duḥ | yam, dûh | e (dûre!), dûḥ | ât (dûrât!), put | tra, mi | tra (als ob √trâ darin stecke; s. Benfey l. c.), vi | praḥ, vi | sûvataḥ, vi | svañcam, çam-baram, sam | atsu, sam | ane, sam | âna, aber sa | mâ (!), su | urya (sûrya!), sthû | viriḥ, hariḥ | candraḥ. Auch der padakâra des Ath. macht einige tolle Streiche, theilt nämlich (s. Whitney zu A. P. p. 212) anaṃ-gureh, anapa-dyatâm, jighat-svam, go-pana, hṛi-dyota, hṛi-dyotana. Dem padakâra des Ṛik fallen dgl. Geniestreiche weniger zur Last, doch fehlt es auch bei ihm nicht an verkehrten Abtheilungen, so z. B. áprâyu als ápra-âyu (apra-yu Pet. W.), — arhari-svani (√harsh? Pet. W.), — áviçva-minva (aviçvam-inva Pet. W.), — ă-vayâh (âva-yâj Pet. W.), — kshápâ-vant (ksha-pâvant Pet. W.), — tṛishṇá-jaḥ, átṛishṇa-jaḥ, asvapna-jaḥ (kṛit-Bildungen), — dáṃ-su (s. Pet. W.), dáṃ-sujûta und dáṃ-supatnî statt dañsu-jûta, dañsu-patnî (Pet. W.), — devâvîḥ als deva-avîḥ (statt deva-vîḥ, das ja auch daneben besteht, mit Verlängerung des Auslautes des ersten Gliedes), — dhánu-tarau, als ob es nicht Nom. agentis (Pet. W.), sondern Comparativ wäre, — dhánvarṇas als dhánva-arṇas (dhánu-arṇas genügt), — nîkshaṇa als ni-îkshaṇa (in Ts. 4, 6, 9, 1 nicht zerlegt; ist resp. von √niksh herzuleiten Pet. W., die aber wohl als Desiderativ zu √nij gehört, vgl. çîksh von çak), — paija-vaná (√jû mit api), — prati-îpám (sic!) — prâvî als pra-avî, ebenso dushprâvî, suprâvî als dushpra-avî, supra-avì (su-prâvî Sâmav.), während hier überall, wie in devávî, nur √vi, mit Verlängerung des Auslautes davor, vorliegt, vgl. noch ukthâvî, upâvî, parivi, pratîvi (an der einzigen Stelle, welche für dies auch im Pet. W. adoptirte Thema avi daselbst angegeben ist, liest der Text: ambyam), — raṃ-su (s. Pet. W.), — viçvápsu als viçvá-apsu, während viçvá-psu zu trennen (Pet. W.), — sárapas als sára-apas, während sa-rapas zu trennen. — Dagegen ist die Trennung irriger Weise unterlassen, z. B. in dadhanván, als ob es ein Part. Perf. wäre, nicht ein possessives Adjectiv (s. oben p. 28); so übrigens danach auch in Pet. W. unter dhanv. Andere dgl. Beispiele von auffälligem anavagraha s. bereits oben p. 44 ff.

[1]) vermuthlich nach falscher Analogie von anna-ádiḥ und áprati-'ta.

Auffällig ist die Trennung von udâná, vyâná in ud-ăná 4, 2, 9, 1, vi-ăná 4, 2, 9, 1. 7, 4, 21, 1, nach Analogie von prâṇá und apâná 3, 5, 8, 1 aus pra-aná und apa-aná; so übrigens auch im P.3,15[1]). Ebenfalls durch P.(3,5) gutgeheissen ist die Theilung von svâdhī́[2]), svărâjya in svă-dhī́ 1, 3, 14, 5. 4, 2, 2, 1, svá-râjya 5, 3, 2, 4. 7, 4, 6, 8.

Statt su-âsasthá 1, 1, 11, 1. 4, 3, 4, 1 erwartet man svâsa-stha, statt ádabdhavrata-pramati 4, 1, 3, 3 (R) vielmehr ádabdha-vratapramati. Dass âsandī́ in 5, 6, 9, 1 (Locativ auf î!) ohne, dagegen in 7, 5, 8, 5 (Accus.) mit avagraha steht, ist bereits oben (p.45) bemerkt; ebenso (p.43) die allerdings durch den Accent des Textes gestützte dreifache Behandlung des Wortes viçvâhâ, als viçvă-hă[3]) 4, 6, 4, 5, viçvâ-áhâ 4, 6, 6, 3 und víçvâ áhâ 4, 2, 5, 5. 6, 2, 6, 5, 5, 4, 3. Analog ist, dass vâstoshpatí in 3, 4, 10 bald als Compositum, mit avagraha, bald, noch dazu im Vocativ, als zwei Wörter erscheint, letzteres allerdings im Verse, ersteres in der Prosa.

β) avagraha bei Wörtern, die gar nicht Composita sind:

ní-çitâyâm 2, 2, 2, 2. 3, als ob es von √çî käme[4]), párî-

---

[1]) s. Whitney ad l. über die je verschiedene Behandlung dieser Wörter in den anderen Texten.

[2]) R trennt su-âdhī́, vgl. durâdhî (duḥ-âdhī́).

[3]) in R viçváhâ und viçvâhâ ohne avagraha.

[4]) auch im Pet. W. wird niçitâ mit niçîtha in Zusammenhang gebracht und dieses von √çî abgeleitet; dann müssten auch niç, niçâ so abgeleitet werden, während es doch wohl näher liegt, diese Wörter mit nak, nakta zu verbinden. Die Schwächung des a zu i brachte dann volksetymologisch für niçâ, niçitâ die Verbindung mit √çî zu Wege, und erzeugte so das Wort niçîtha. Vgl. noch ani-çita 4, 7, 15, 4 (auch in R so getheilt), das im Pet. W. theils als „mit aniça, von a und niç oder niçâ, verwandt“, theils als „vielleicht eine Schwächung von aniçita d. i. aniçayita“ bezeichnet wird; nur eins von Beiden ist möglich.

ṇasam als pári-nasam[1]) 2, 2, 12, 6, vidhatáḥ[2]) als vi-dhatáḥ 1, 3, 14, 1, vipā̆m[2]) als vi-pā̆m 3, 2, 11, 1,, sátîkâya als sá-tîkâya[3]) 4, 4, 6, 2, sáhurî als sá-hurî 4, 2, 11, 1, kṛiçā̆nu[2 u. 3]) als kṛiçá-anu 1, 3, 8, 1, duroṇá[2 u. 3]) als duḥ-oná 1, 2, 14, 3, sasavā̆n als sa-savā̆n[4]) 4, 2, 4, 2, svajá (√svaj) als sva-já 5, 5, 10, 2. 14, 1. 2.

γ) zwei oder mehr Wörter als eins, resp. als ein Compositum aufgefasst.

Einige derartige Fälle erklären sich regulär dadurch, dass eben zwischen den betreffenden Wörtern eine ganz besonders innige Verbindung besteht, welche so weit geht, dass nicht einmal avagraha eintritt. Diese Fälle sind daher schon oben (p. 51. 46. 47) erwähnt, nämlich die Partikeln, resp. Pronominal-Verbindungen vā̆vá[5]) (für vaí evá), caná, híkam, núkam, nákis, mā̆kis und die Sâman-Namen prajā̆paterhṛídayena[5]), sattrásyárddhyâ[5 u. 6]). Es reiht sich ihnen noch, mit avagraha, die Ordinalzahl ekasmân-napañcâçá 7, 4, 7, 1. 3[7]) an. Allenfalls ähnlich zu erklären, zum wenigsten auch in der Saṃhitâ als ein Wort accentuirt, ist ạtodhi 7, 3, 1, 3 (statt atáḥ | adhíti). Dagegen über das Maass dessen, was allenfalls

[1]) so auch im Sâmav., in R mit Recht ohne avagraha.

[2]) in R ohne avagraha.

[3]) diese Wörter sind zwar unklar, schwerlich aber so zu trennen; jedenfalls ist es bei ihnen durchaus fraglich, ob es überhaupt Composita sind.

[4]) zu sasa-vân (Ṛ. 3, 22, 1) s. oben p. 29; es ist übrigens möglicher Weise gar nicht einmal eine taddhita-Bildung, sondern ein Part. Perf., s. Benfey Glossar zum Sâmav. unter san.

[5]) mit Bewahrung des Doppel-Accentes. — Etwas Analoges, obschon allerdings in gerade umgekehrter Richtung, ist die Tonlosigkeit eines zu einem Vocativ in specieller Abhängigkeit stehenden Wortes, wie ápâṃ napât 1, 7, 7, 1 (wo ápâm den Vocativ-Accent hat, als ob ein Compositum vorläge), vâstosh pate 3, 4, 10, 1 (ebenso) s. Vs. P. 2, 18. 11, adhvarasya hotaḥ 4, 3, 13, 4, vaso mama 7, 4, 12, 1, yáço mamâ 7, 4, 20, 1, ghṛitenâ "-huta 4, 6, 3, 1.

[6]) in anderer Bedeutung als zwei Wörter 7, 4, 5, 4. 5. 4, 2.

[7]) daneben ibid. die Cardinalzahl ékasyai ná pañcâçát.

bei Enkliticis erlaubt ist, geht denn doch die Auffassung von tvo véda und tvaṃ veda 1, 6, 11, 4 als Composita: tvọvedetî tvaḥ-vedà und tvạṃvẹdetî tvaṃ-vẹdạ. (Ueber ein im Text selbst, auch in der Saṃhitâ vorliegendes Missverständniss des Pronomens tva s. unten.) Auffällig ferner jedenfalls ist die Composition von shaṭ mit urvîḥ[1])

---

[1]) der Ṛik (10, 128, 5) führt beide Wörter getrennt auf. — Dass im Uebrigen auch in R sich mannigfache Fälle finden, wo zwei Wörter irrig als eins aufgefasst, oder um dies gleich mit heraufzunehmen, wo umgekehrt ein Wort irrig in zwei dgl. getheilt ist, dafür liegen ja luculente Beispiele genug vor. Von bereits alter Differenz der Art legt bekanntlich Yâska Zeugniss ab, indem er theils (Nir. 1, 7) sîmatáḥ (s. Ts. 4, 2, 8, 2. Vs. 13, 8. Ath. 4, 1, 1. Çâñkh. 5, 9, 8) zunächst in sîm atah zerlegt, doch giebt er danach auch die richtige Erklärung (vgl. Çatap. 7, 4, 1, 14) an, theils umgekehrt ganz irrig (Nir. 5, 21) mâ sakṛ́t Ṛ 1, 105, 18 ohne Rücksicht auf die Theilung beider Wörter im padapâṭha als mâsa-kṛ́t auffasst. Dass in 1, 70, 7 statt ca rátham vielmehr carátham zu lesen, hat bereits Benfey gezeigt. Ebenso aber ist auch in 2, 6, 5 und zwar dreimal für sá naḥ (saḥ | naḥ) vielmehr sánah (2 pers. Aor. √san) zu setzen. Selbst die Uebereinstimmung des padakâra mit dem Accent darf uns nicht hindern, im Uebrigen als nothwendig sich ergebende Textveränderungen vorzunehmen. So ist: ấ 'dyaḥ (â | ádyaḥ) 2, 18, 9 wohl durch âdỳaḥ zu ersetzen, índratvotấḥ (índratvâ-ûtấḥ!) 1, 132, 1. 8, 19, 16 durch índra tvótâḥ (tvấ-ûtâḥ) nű nú vâm 1, 17, 8 durch nûnuvâm (1 Aor. conj.; índrâvaruṇă davor ist resp. dann in: índràváruṇă zu ändern), dáṃ su-pátnî 6, 4, 7 durch dáṅsu-patnî (Pet. W.), tápû raṇváh 2, 4, 6 durch tapû-raṇváḥ, súṃ vấk 1, 167, 8 durch saṃ-vấk (Pet. W.), yó nántvâni 2, 24, 2 durch yó 'nantvâni, ghṛ́ṇiva (ghríṇi-iva) 2, 33, 6 durch ghṛiṇī́ 'va (ghṛiṇī́-iva, Nom. von ghṛiṇín; ghṛ́ner iva Pet. W.). — Bei dieser Gelegenheit mögen sich hier denn auch noch einige andere derartige mir gerade zur Hand seiende Textverbesserungen für R anschliessen. Accentfehler liegen vor z. B. in: apús statt ápas 3, 6, 7, káruais statt karnaís 2, 34, 3, mṛ́dhaḥ statt mṛidháḥ 2, 28, 7, dhritávratâ 2, 29, 1 statt dhṛ́tavratâ, víçvo 2, 38, 8 statt viçv̀o (? Accus. Plur. von viçű, Nest); — stávâ 2, 11, 6 (erste Person) und namasyấ 2, 33, 8 (Instrum.) sind vom padakâra irrig zu stáva, namasyá verkürzt; — irrig ist die Ansetzung eines Nom. abhishṭi-pấ in 2, 20, 2; der Text hat °pâ 'si, was aus °pâḥ asi ebenso entstanden ist, wie z. B. sé 'mám 1, 16, 5 aus sah imám (im Gegensatz dazu hat 10, 4, 1 pra-pấ [Fem.] asi statt pra-pấ 'si; ebenso Ts. 2, 5, 12, 4); — abhikshattấraḥ 2, 29, 2 ist wohl durch abhikshantấraḥ (Pet. W.) zu ersetzen, draviṇodấ 1, 15, 7 durch draviṇodấm, áçvâm 2, 34, 6 durch asv̀am

in dévîḥ shaḍ-urvîḥ [1]) 4, 7, 14, 2. Die Erklärung sodann, die der schol. bei 4, 4, 6, 2 zu den vom padakâra **aufgestellten Compositen agne-yấnî, vâyo-yấnî, antariksha-yấnî** giebt, befriedigt wenig; das Einfachste bleibt immer agne, vâyo, antariksha als selbständige Vocative zu fassen. Auch die Auffassung von déva barhiḥ 1, 1, 2, 1 als Compositum: deva-barhiḥ empfiehlt sich wenig; deva ist in den Ritualsprüchen ein sehr häufiges selbständiges Beiwort von barhis. Unbedingt irrig ist die Auffassung von prá-cikitaḥ 2, 6, 12, 1 als Compositum; der Ṛik trennt beide Wörter richtig 1, 91, 1 (in Vs. P. 2, 12 geschieht dies zwar auch, doch scheint daselbst cikitaḥ nicht als Verbum finitum, sondern als Vocativ gefasst zu sein!). In der Zusammenziehung von sáṃ várgam 2, 6, 11, 8 in saṃ-várgam und von u párâsaḥ

(Pet. W.), ebenso áçvâ 3, 1, 4 durch asvo (virgines, vgl. Zend. aputhra), atṛiṇat 4, 1, 19 durch átṛindat (oder átṛiṇat, als irreguläres Particip., vgl. kánikrat 9, 63, 20 für kánikradat), itthấ dhiyấ 1, 2, 6 durch itthâdhiyâ (Voc. Dual.), ékasya 2, 13, 3 durch ékaç ca, jóshi 2, 37, 5 durch jóshshi (es müsste denn joshi eben hiefür stehen, wie asi für assi), dyaúr abhîke 1, 73, 8 durch dyór abhîke, náry ápâṅsi 8, 85 (96), 19 durch náryấ 'páṅsi, máhy ấ jâtám 3, 31, 3 durch máhy âjấnam, purú 'rtóḥ 2, 28, 5 durch purấ 'rtoḥ (ártoḥ), yáthâ matím 1, 6, 6 durch yathâmatí, váruṇo 2, 38, 8 durch vâruṇó (Pet. W.), çiçnáthe dhất 3, 31, 13 durch çiçráthe dhất (vgl. çraddhâ), rathyè-'va çakrâ 2, 39, 3 durch rathyè-'va cakrấ (vgl. 10, 117, 5), sanitúr 3, 31, 2 durch sanutár (Pet. W.), sácâ "yóḥ 3, 54, 2. 10, 105, 4. 9 durch sácâ yóḥ u. dgl. mehr.

[1]) zu der Tonlosigkeit des Compositums hier, sowie beider Wörter im Ṛik, nach dem betonten Vocativ vgl. Pâṇ. 8, 1, 73. 74, und Sây. zu Ṛ. 1, 2, 8 (wo sogar ein am Anfang eines pâda stehender Vocativ tonlos ist). 8, 7. — Es finden sich übrigens umgekehrt in R mehrere Fälle, wo ein oder mehrere Vocative auch im Innern des pâda ihren Accent behalten, so: kṛishṇáṃ ta éma rúçadûrme ajara 1, 58, 4, táva gnấvo mitramahaḥ sajâtyam 2, 1, 5, çṛiṇvató vo váruṇa mítra dévâḥ 2, 29, 1, víçve víçvấsu dúryâsu dévâ 4, 1, 18, ṛicấ girấ marúto dévy ádite 8, 27, 5, ấ prá yâta máruto víshṇo áçvinâ 8, 27, 8, nṛishấbya índra bráhmâṇi vardháyan 8, 36, 7, jâyéva pátyâv ádhi çéva maṅhase 9, 82, 4.

2, 6, 12, 4 in úparâsaḥ stimmt der Ṛik bei, s. 8, 64 [75], 12 und 10, 15, 2[1]), auch ist der Accent dem entsprechend; trotz dessen halte ich dieselbe für irrig[1]). Ebenso wie die Zusammenziehung von çáṃ yóḥ[2]) 1, 2, 10, 8. 2, 6, 10, 2 in ein Wort: çaṃ-yóḥ. Statt ā vartana (eti | vartana) vartaya 3, 3, 10, 1 erheischt der Parallelismus des gegenüberstehenden ní ni-vartana vartaya zu lesen: ā "-vartana (eti | âvartanety ā-vartana) vartaya. — Zweifelhaft mindestens ist die Berechtigung der allerdings auch durch den Accent geschützten Zusammenziehung von sám priyáḥ und sám priyāḥ 4, 2, 4, 2 je in ein Wort: sám-priyaḥ und sám-priyâḥ. — Auffällig ferner ist jedenfalls das mediale Participial-Futurum pra-yoktāse 2, 6, 2, 3, welches zwar, was die Personalendung betrifft, als ein Verbum finitum, im Uebrigen dagegen als ein Nomen behandelt wird, da sowohl die Betonung die nominale bleibt, als auch der avagraha des pra wie bei einem Nomen erfolgt (als verbum finitum behandelt, müsste die Form prá yoktâse lauten). — Und hier mögen denn noch einige andere Fälle angeführt werden, in denen ebenfalls, aber ohne einen solchen Grund, das Verbum finitum mit der voraufgehenden Praeposition verbunden ist, und zwar noch dazu so eng, dass nicht einmal avagraha stattfindet. Es sind dies die um des letzteren Umstandes willen schon oben (p. 45. 50) aufgeführten Formen: nilâyata, pálâyate, pálâyita, palâyishyámâṇa, vívaḥ. Bei letzterem Worte ist dies ziemlich auffällig, da es gar keine lautlichen oder sonstigen Schwierigkeiten bietet, auch im Ṛik (z. B. 1, 62, 5) einfach in seinen zwei Theilen aufgeführt

[1]) auch Vs. P. 19, 68. Im Ath. 18, 1, 46 findet sich áparâsaḥ.

[2]) richtig getrennt z. B. 2, 6, 12, 8 (R). 3, 2, 11, 8 (R); vgl. 4, 5, 10, 2 çáṃ ca yóç ca.

wird[1]). Bei nílâyata muss wohl eine Unklarheit über die des Augments entbehrende Form zu Grunde liegen. Bei palây endlich ist dessen Bestehen aus √ay (i) und parâ, obschon es in dem Accent noch durchschimmert (pálâyate 5, 4, 12, 1, was als verbum finitum sonst tonlos sein müsste), doch wohl bereits nahezu vergessen, und zwar sogar auch von der Sprache selbst, da sich der Vortritt von â in â-pálâyita 7, 1, 13, 1 nur so recht erklären lässt[2]). Daher ist auch vivyak 7, 4, 15, 1 hier eigentlich gar nicht erst noch zu nennen, da die Praeposition vi darin schon im Ṛik selbst von der Sprache völlig vergessen ist[3]), und somit denn auch gar nicht mehr accentuirt wird.

---

[1]) dagegen zeigt sich in R z. B. práṇak ganz ebenso behandelt, wie hier vívaḥ.

[2]) ganz das Gleiche gilt von dem Vortritt des Augments in apalâyishṭhâh Çâṅkh. çr. 13, 2, 4.

[3]) vgl. in R avivyak, avivyacuḥ, aviviktâm, vivyâca. Es hat sich schliesslich aus vyac (vi-ac) eine neue Wurzel vic nach Cl 7. entwickelt, die dann wieder (ebenfalls schon in R) mit vi componirt wird. Es ist überhaupt ein bemerkenswerthes Factum, dass, trotz der losen Verbindung der Praepositionen mit dem Verbum, wie dieselbe in R, ähnlich wie bei Homer, noch vorliegt (dieselben stehen ja stets apart, wenn das Verbum nicht den Ton hat, und können durch mehrere Wörter davon getrennt sein, ja auch erst dahinter stehen), dennoch bei einigen Wurzeln die Verbindung mit einer Praeposition schon im Veda so innig ist, dass sie damit völlig zusammen verwachsen sind, und die Praeposition darin, die dann zum Theil allerdings auch arg verstümmelt ist, gar nicht mehr gemerkt wird. Die Sprache hat eben vollständig vergessen, dass das Verbum eigentlich ein componirtes ist. (Bekanntlich hat Pott diese Erklärungsweise auch auf die Bildung der indogermanischen Wurzeln ausgedehnt; in manchen Fällen ist dies auch gewiss berechtigt, im Ganzen aber ist er leider dabei viel zu weit gegangen.) Es gehört hieher vor allem √âp, die, wie ihre Derivata, sämmtlich mit â, zeigen, offenbar eigentlich die Praeposition â einschliesst. Sodann die Wurzeln tyaj aus ati-aj (Perfect tityâja in R) und tsar aus ati-sar (tatsâra in R). Ferner die mit vi componirten vedischen Wurzeln vyadh (vidh), vyath (vith), vriç, und vrî resp. vlî. Die erste derselben geht in der That sogar in die indo-germanische Zeit zurück, vgl. viduus, divido (mit nochmaliger Vorsetzung

Speciell hier zu erwähnen ferner ist die schon früher (p. 8. 12) erwähnte Eigenthümlichkeit, dass das verbum finitum, obschon tonlos, fast durchweg mit zwei vorhergehenden Praepositionen componirt aufgeführt wird, sobald die zweite derselben ava oder â ist[1]).

So bei ava in: adhy-ávasyati 5, 2, 1, 7, adhy-ávasâyayati 5, 2, 3, 1; — anv-ávasṛjet 6, 5, 6, 5. 7, 1. 8, 5, anv-ávasrâvayati 5, 6, 8, 2. 6, 2, 10, 5, anv-ávâjigâ͡usan 3, 2, 2, 8, anv-ávâsyati 6, 6, 7, 4, anv-ávaiti 6, 6, 3, 1, anv-ávaitâm 2, 4, 4, 1, anv-ávâyan 3, 2, 2, 8. 5, 8, 3, 1. 6, 8, 1, 2 (wo irrig anv-avấyan); — abhy-avấyan 2, 6, 8, 2 (das Verbum irrig betont); — upấ-'vayanti 6, 5, 11, 2, upấ-'varoha 1, 3, 13, 1, upấ-'vârohan 7, 3, 10, 1. 2, upấ-'vâsrâk 1, 6, 11, 3. 7, 1, 2, upấ-'vaharati 5, 1, 5, 10. 6, 4, 8, 1; — nir-ávadayate 2, 6, 6, 6.

von di d. i. dvi, vi), und wir dürfen daher auch für ûdhar οὖϑαρ Euter, nîḍa (Pâli niḍḍha) nidus die Möglichkeit, dass ud resp. ni in ihnen zu suchen sei, nicht in Abrede stellen, wie arg prâkṛitisch verstümmelt auch diese Wörter sich dadurch ergäben (vgl. çraddhâ = credere als ein weiteres Beispiel der Art). In vriç, Finger, aus vi-riç liegt die Bedeutung des auseinander, aus den Fugen Gehens zu Grunde, und vrî, vlî zerfliessen, vergehen ist theils transitiv gewendet, theils in dem später daraus entwickelten vrîḍ in die Bedeutung des vor Scham Vergehens (vgl. diese Stud. 5, 260) übergetreten. In √svad und in svasar für svastar wird die Partikel su schwerlich zu verkennen sein, und sind resp. beide Wörter ja auch bereits der indogermanischen Urzeit angehörig. — Spätere sanskritische Bildungen der Art sind z. B. √ujjh (aus hâ und ud) und √vyas, Perfect vivyâsa (s. Petersb. Wört. unter as). — Eine besondere Rolle spielen solche Verschmelzungen von Praeposition und Wurzeln bei der Bildung der prâkṛitischen Verba, vgl. z. B. meine Bem. zu Hâla's Saptaçatakam p. 82. 38 über die Entstehung von √vol aus vyavalî, und einer √vujjh aus vyavakshâ.

[1]) gegen Vs. P. 6, 5, wenigstens für die Fälle, wo abhi, oder eine einsilbige vocalisch auslautende Praeposition davor steht. — Nach A. P. 4, 2 werden zwei oder mehrere Praepositionen stets mit dem folgenden tonlosen Verbum componirt, ausgenommen in den in 4, 3 angegebenen bestimmten Fällen s. Whitney dazu p. 186-7 (und für die Tonlosigkeit der ersten von zwei Praepositionen s. Pâṇ. 8, 1, 70).

3, 3, 8, 2. 5, 2, 4, 2. 3. 4, 3, 3. 6, 3, 9, 2. 6, 7, 1, nir-ávâsâyayat 1, 6, 9, 2. 2, 5, 2, 7; — pary-ávadyati 2, 3, 7, 4; — praty-ávarohati 1, 7, 6, 2. 3, 3, 6, 2. 5, 5, 4, 3. 7, 3, 10, 4. 5, 4, 1. 5, 3; — vy-ávairyata 7, 1, 5, 4, vy-ávasarpati 2, 2, 9, 2, vy-ávasâyayati 2, 1, 8, 5; — sam-ávadyati 6, 3, 11, 4, sam-ávadyâmahai 6, 2, 2, 1; —

und bei â in: anv-ā́kramata 6, 5, 6, 3, anv-ā́gman 7, 3, 5, 1, anv-ā́tâusît 4, 7, 13, 5, anv-ā́bhajati 6, 1, 9, 6. 4, 6, 3. 5, 1, 3, anv-ā́bhavishyanti 6, 3, 4, 7. 10, 2. 5, 3, 1, anv-ā́yanti 6, 5, 1, 4, anv-ā́rabhâmahe 1, 7, 10, 3. 3, 1, 1, 4. 6, 2, 1, 1. 3, 8, 2. 9, 4, anv-ā́rambhayati 2, 6, 2, 5, anv-ā́rohati 5. 4, 10, 2. 6, 8, 1. 7, 2, 1, 2. 4. 6, 2. 4, 3, 3. 7, 4, 7, 2, anv-ā́rohayet 3, 4, 10, 4, anv-ā́varte[1]) 1, 6, 6, 2. 7, 6, 3, anv-ā́harati 1, 7, 3, 2. 3; — abhy-ā́tanakti[1]) 2, 5, 3, 6, abhy-ā́tanvata 3, 4, 6, 1. 2, abhy-ā́rohati 2, 5, 5, 5. 5, 6, 6, 4. 8, 3 (dreimal) 6, 2, 3, 3. 7, 2, 1, 1. 3, 5, 2. 3. 7, 3. 9, 2. 3. 4, 1, 2. 2, 5. 3, 5. 4, 2. 3. 5, 1. 5, 1, 6, abhy-ā́vartasva 4, 2, 7, 1, abhy-ā́vartadhvam 5, 7, 4, 4, abhy-ā́vavṛitsva 4, 2, 5, 6, — ud-aíti 5, 2, 2, 5, ud-aít 7, 1, 6, 2-4, ud-éhi 3, 5, 6, 2. 7, 1, 6, 2-4, ud-ā́nîyate 6, 3, 8, 3. 5, 8, 6; — upā́-"yanti 6, 6, 3, 5, upé-"tana 3, 1, 4, 3 (s. Anm. 8). 5, 2, upai-"t, upaí-"shyasi 5, 7, 5, 4. 6. 7, upā́-"kuryât 3, 1, 2, 4. 5, 1. 3, 2, 1. 4, 3, 4. 6, 4, 3, 2. 6, 11, 6. 7, 5, 5, 1, upā́-"gahi 3, 3, 11, 5, upā́-"guḥ 4, 7, 15, 1, upā́-"gâm 5, 7, 2, 1, upā́-"vartata 1, 7, 1, 2. 2, 4, 3, 1. 4, 1-3. 5, 2, 4, 4. 4, 6, 5. 7, 1. 9, 2. 3. 6, 1, 1, 1. 3, 1. 6, 6. 2, 7, 4 (vavarti). 3, 2, 5; — ny-ā́gachat 7, 1, 6, 1; — pary-ā́cikîrshan 6, 5, 2, 2, pary-ā́nahyati 6, 1, 11, 2, pary-ā́labhyante 2, 1, 2, 6. 4, 2, pary-ā́vartate 1, 7, 3, 3. 2, 5, 8, 5. 3, 2, 2, 1. 5, 2, 1, 3 (viermal). 5, 4. 7, 4, 11, 4, pary-ā́vartayati 2, 5, 1, 1. 6, 4, 1, 1; — praty-ā́nahyati 6, 1, 11, 4, praty-ā́vartaye

[1]) gegen Vs. P. 6, 8.

4, 6, 6, 7, praty-ā̆hvayate 3, 2, 9, 5; — vy-ā̆kuru, vy-ā̆karot 6, 4, 7, 8, vy-ā̆ghârayati 5, 2, 7, 5. 4, 5, 1. 6, 2, 7, 1. 8, 8. 11, 8. 8, 1, 4, vy-ā̆cashṭe 2, 3, 11, 2. 5, 1, 2, 1. 6. 10, 5. 6, 1, 8, 2, vy-ā̆diçat 1, 7, 3, 2. 2, 3, 6, 1. 6, 8, 1. 6, 6, 8, 1. 11, 1, vy-ā̆nayati 6, 4, 8, 4, vy-ā̆yachante 3, 1, 7, 2. 4, 8, 1. 7, 1, 5, 5. 5, 9, 3, vy-ā̆vartante 5, 8, 1, 2. 7, 1, 10, 1, vy-ā̆vartayati 6, 1, 3, 4; — sam-ā̆yanti 7, 5, 8, 4, sam-ā̆nayate 2, 6, 1, 2, sam-ā̆bharan 1, 5, 8, 2, sam-ā̆yachate 6, 2, 2, 7, sam-ā̆rabhâmahai 2, 4, 2, 1. 2, sam-ā̆rohati 2, 5, 6, 2. 5, 4, 7, 1. 6, 1, 7, 8. 7, 4, 11, 8, sam-ā̆rohayati 3, 4, 10, 4. 5. 6, 6, 1, 1, sam-ā̆vṛiñkte 2, 1, 2, 9, sam-ā̆vavṛitran 1, 8, 14, 2, sam-ā̆çleshayet 2, 3, 8, 2, sam-ā̆hanti 1, 6, 9, 8, sam-ā̆ghnanti 7, 5, 9, 2.

Einmal findet sich sogar auch eine dritte Praeposition noch herangezogen, in abhi-vyā̆harati 6, 4, 3, 2, während in sonstigen derartigen Fällen dieselbe für sich steht, so ánu (anv iti) pary-ā̆vartate 1, 7, 8, 8. 5, 2, 1, 8. 5, 4. 7, 1, 7, 4. 2, 8, 2. 4. 5. 4, 11, 4, abhí (abhîti) pary-ā̆vartata 2, 5, 8, 5. 5, 2, 1, 2. 3, ví (vîti) pary-ā̆vartayati 2, 5, 1, 1, ánu (anv iti) sam-ā̆rabhâmahai 2, 4, 2, 1. 2.

Wenn die zweite der beiden vor dem Verbum stehenden Praepositionen â ist, finden sich im Uebrigen auch einige Ausnahmen, so pṛithivyā̆ ádhy ā̆ (adhi | eti) 'bharat 4, 1, 1, 1, dhruvā̆m â-pyā̆yamanâm̐ yajnó 'nv ā̆ (anú | eti) pyâyate 1, 7, 5, 1. 2, 8, 5, 8. 3, 5, 1, 4, tám ápy ā̆ (api | eti) haret 6, 3, 8, 2, rûpéṇa vó rûpám abhy aí 'mi (abhi | eti | emi) 1, 4, 43, 2. 6, 6, 1, 2, yájamânam abhy ai 'ti (abhi | eti | eti) 5, 1, 5, 9. 6, 1, 11, 5, sádo 'bhy aí 'ti (ebenso) 6, 6, 1, 1. 2, mā̆m abhy é 'tam (abhi | eti | itam) 2, 5, 2, 8, abhy é 'hi (abhi | eti | ihi) mā̆m 1, 6, 8, 1, ávarâu abhy ā̆ (abhi | eti) tara 2, 6, 11, 4, sò 'mâ-vâsyâm práty ā̆ (prati | eti) 'gachat 2, 5, 3, 6, sā̆ "grayaṇám práty ā̆ (prati | eti) 'gachat 6, 4, 11, 2,

práty ấ (prati | eti) tanushva[1]) 1, 2, 14, 2, sárvâṇi vấ eshá rûpấṇi paçûnấm práty ấ (prati | eti) labhyate 5, 5, 1, 2, óshadhayo vaí pra-jấḥ pra-bhávantîḥ práty ấ (prati | eti) bhavanti 1, 7, 2, 3. Allerdings tritt in einigen dieser Stellen, besonders in der ersten und in den beiden letzten[2]), die specielle Beziehung der je an erster Stelle stehenden Praeposition zu dem vorhergehenden, davon regierten Worte stark hervor, indessen doch durchaus nicht in höherem Grade, als in manchen der obigen Fälle, in denen trotz dessen dieselbe zum Verbum gezogen ist.

Es beschränkt sich im Uebrigen diese Erscheinung, dass zwei Praepositionen mit folgendem tonlosem Verbum componirt werden, doch nicht ganz ausschliesslich auf den Fall, wo die zweite derselben ava oder â ist, sondern es finden sich auch noch einige, allerdings nur wenige, Fälle der Art bei andern Praepositionen, so abhy-átiricyate 7, 1, 5, 6, vy-átishajet 6, 6, 4, 2. 3. 5, 4. 7, 4, 3, 6, — abhy-ánûvâca 5, 6, 6, 3, abhy-ánûcyate 7, 1, 5, 5, abhy-útsarjet 6, 2, 9, 1.

Wenn zwei Praepositionen vor betontem Verbum stehen, so pflegt, von ava und â abgesehen, für welche die obige Procedur natürlich dann erst recht gilt[3]), die erste derselben sich selbständig zu halten[4]); aber auch hier

---

[1]) s. Vs. P. 6, 10.

[2]) in 1, 7, 2, 8 findet sich prati sogar bei betontem Verbum davon, resp. von â, abgetrennt: yấ pra-jấḥ pra-bhávantîḥ práty (pratîti) â-bhávati, und dasselbe würde ibid. in práty â-bhávantir gṛihṇâti (ebenso auch ibid. in 4) der Fall sein, wenn hier práti nicht etwa zu gṛihṇâti gehört.

[3]) eine Ausnahme s. in der vorhergehenden Note.

[4]) also z. B. abhỳ ati-rícyâtai 2, 3, 6, 1, abhí ni-mrócet 6, 4, 2, 1, ádhi nir-ákriṇât 3, 4, 3, 2, ánu pra-cyávate 5, 4, 6, 2, ánu pra-yánti 2, 6, 10, 4. 6, 5, 8, 1, abhí pra-yuñkté 6, 1, 2, 2, abhí pra-véperan 2, 2, 7, 4, abhí vi-çáṃsati 6, 6, 11, 5, abhí sam-iyúḥ 2, 2, 7, 4, abhí sam-ágachanta 2, 5, 8, 7. Vgl. Vs. P. 6, 5. A. P. 4, 4. 5.

finden sich mehrere Fälle, wo beide Praepositionen mit dem Verbum componirt erscheinen. So zunächst regulär

bei ava: adhy-avasâyáyati 5, 2, 8, 1; — anv-avắyan 6, 8, 1, 2, abhy-avắyan 2, 6, 8, 2, anv-avasṛijáti 6, 5, 8, 5; — upâ-'vasṛijáti 6, 4, 11, 8, upâ-'vasyáti 2, 6, 9, 6; — upâ-'vaháret 6, 4, 8, 1; praty-avaróheyuḥ 7, 8, 10, 4, praty-avaróhataḥ 5, 5, 4, 8; — sam-avadyáti 6, 2, 2, 2. 8,

wie bei â: anv-ârábheta 3, 1, 5, 1, apâ-"karóti 2, 5, 5, 5; — abhy-âdadhyắt 2, 2, 10, 5. 5, 8, 6, abhy-âróhati 2, 5, 5, 6, abhy-âhváyate 3, 2, 9, 1. 4, — ud-âhriyáte 6, 2, 9, 4. 11; — upâ-"karóti 3, 1, 2, 4. 5, 1. 2, 1, 2, upâ-"vartsyátaḥ 6, 1, 3, 12. 7, 1; — pary-âvartáyati 6, 4, 1, 1; — vy-âghâráyati 5, 2, 7, 5; —

aber auch bei andern Praepositionen: praty-apornuté 6, 1, 8, 8; — abhy-uddháreyuḥ 2, 2, 4, 6; — anû-'padadhyắt 5, 2, 7, 2, — upa-prayắti 2, 2, 1, 2, — abhi-pratigṛiṇîyắt 3, 2, 9, 5.

Bei Participien und Gerundien pflegt diese Heranziehung zweier Praepositionen dazu regulär zu geschehen [1]; jedoch finden sich auch hierbei Fälle, wo die erste Praeposition selbständig bleibt, so vánaspáti-bhyaḥ páry ắ-bhṛitam 4, 6, 6, 6, áñgebhyaḥ páry â-cárantam 3, 1, 4, 1, áñkâụsy ánv â-pánîphaṇat [2]) 1, 7, 8, 3, médham abhy úpa-nataḥ

[1]) also z. B. bei ava: adhy-avasắya 6, 1, 5, 1, abhy-avétyam 3, 1, 9, 6, upâ-'vaháran 6, 4, 8, 1, upâ-'vahriyámâṇah 4, 4, 9, 1, praty-avaróhantaḥ 7, 5, 4, 1; — bei â: anv-âgantắ 5, 7, 7, 1, anv-ârábhya 2, 8, 11, 4. 3, 1, 2, 4, upâ-kṛítya 3, 1, 5, 1, upâ-kurván 3, 3, 2, 1, praty-âkhyắya 3, 1, 8, 2, — bei anderen Praepositionen: vy-atyắsam 2, 8, 6, 2, anû-'ddhṛítyaḥ 2, 2, 4, 7, anû-'tthắya 3, 4, 10, 8, upo-'tthắya 7, 5, 12, 1. 2; sam-upahū́ya 7, 5, 5, 4; — saṃ-nyúpya 5, 2, 4, 1; — anu-nirvâpỳah 2, 5, 4, 1; — anu-parikrắmam 5, 4, 8, 4, anu-paricắram 5, 4, 5, 8; — ava-prayán 4, 4, 9, 1, upa-prayatī́s 5, 6, 1, 2. 4, upa-prayâsyán 2, 2, 1, 8, prati-prócya 3, 1, 5, 1, sam-prayatī́ḥ 5, 6, 1, 2. Beim Part. Perf. Pass. ruht resp. der Ton auf der zweiten der beiden Praepositionen, so: abhy-ấrûḍha 2, 5, 5, 6. 7, 4, 5, 1, upắ-kṛita 3, 1, 4, 8, sam-ấrûḍha 3, 4, 10, 5.

[2]) s. Vs. P. 6, 8.

6, 3, 3, 5, barhíshy ā́ ni-shádya¹) 2, 6, 12, 6, sadhá-sthe dhruvá(ḥ) ā́ ní-shattaḥ¹) 4, 7, 18, 2, agnér evaí 'nam ádhi nish-krī́ya 3, 4, 3, 1, vā́cam .. ánu párâ-bhavitoḥ 1, 5, 2, 2, tásyâṃ devā́ ádhi saṃ-vásantaḥ 3, 5, 1, 1, vánaspáti-bhyó 'dhi sám-bhṛitâm 4, 6, 1, 1 (vgl. prá mâtṛí-bhyo ádhi kánikradad gâḥ 4, 1, 4, 2), yónim ánu saṃ-cárantam 3, 1, 8, 3. 4, 2, 8, 3. 9, 5. 3, 11, 1, vâtâ-'grám ánu saṃ-cárantam 1, 7, 7, 2, krátum ánu sam-távîtvat 1, 7, 8, 3, ísham ū́rjam abhí saṃ-vásânau 4, 2, 5, 1, múkhaṃ yajnā́nâm abhí saṃ-vidâné 4, 1, 11, 2, enam abhí saṃ-jânânā́ḥ 5, 5, 1, 3. — Hier ist allerdings fast durchweg die Beziehung der je ersten Praeposition zu dem, resp. einem, vorhergehenden Worte sehr eng, und die Abtrennung dadurch zur Genüge motivirt.

δ) gegenüber den Fällen nun, wo der padakâra in sei es irriger, sei es nur eigenthümlicher Weise, zwei Wörter als eins fasst, resp. als Compositum behandelt, stehen denn eben andererseits auch eine ganze Zahl von Fällen der gerade umgekehrten Art, dass er nämlich ein Wort als zwei Wörter behandelt hat. Hier liegt aber allerdings mehrfach die Schuld nicht an ihm, sondern, wie der Accent, resp. die Uebereinstimmung desselben mit dem in der Saṃhitâ vorliegenden, zeigt, an der Ueberlieferung des Textes selbst, die ihm als Norm galt, über die er sich nicht erheben durfte (s. bereits oben p. 54).

---

¹) wenn nämlich hier â überhaupt zum Verbum irgend welche Beziehung hat, was darum ja sehr zweifelhaft ist, da â stets unmittelbar vor der Wurzel, nicht vor anderen Praepositionen zu stehen pflegt. In den in Vs. P. 6, 9 angeführten beiden Beispielen ā́ prá yâtu parâvátaḥ und ā́ prá yacha dákshiṇât, die sich ebenso hier 1, 5, 11, 1. 7, 13, 4 finden, hat â mit dem nach pra folgenden Verbum gar nichts zu thun.

Ohne diesen Hintergrund zunächst ist die Zertheilung von tanû-pắnaḥ 5, 7, 3, 1 in tanû-pắḥ | naḥ, während unmittelbar danach ibid. 2 das Feminin tanû-pắnîḥ richtig getheilt ist (nîḥ liess sich eben absolut nicht separat hinstellen, resp. missverstehen!); ferner die Aufführung von pắvaka-çoce 4, 8, 18, 4 und pṛitanâ-háveshu 4, 2, 11, 1 als zwei Wörter pắvaka çoce und pṛitanâ (ohne Accent!) háveshu, zumal da in beiden Fällen der Ṛik (6, 15, 14 und 1, 109, 6) das Richtige hat. In der Trennung von sádâ 'van 3, 5, 11, 3 stimmt allerdings auch der Ṛik (1, 24, 3) bei[1].

Durch den Accent getragen dagegen sind folgende Fälle von Zertrennung zusammengehöriger Wörter. Zunächst die Aufführung folgender Composita je als zwei Wörter: paçcắd várshîyân 5, 3, 1, 5 (neben purástât-pravayâḥ), parástâd étam 7, 1, 6, 5 (neben ubhayata-enî́ und anyata-enî́), çúbhaṃ gámishṭhau 4, 7, 15, 3, urú gopám 4, 7, 14, 1 (Ṛik 10, 128, 2 urú-lokam), bṛihát ukshé 1, 4, 26, 1 (bṛihád-ukshâya Vs. 8, 8), mâtắ pitáraḥ 1, 3, 10, 1. 6, 3, 11, 8 (auch Vs. 6, 20), dyắvâ kshắmâ 4, 1, 10, 4. 6, 5, 2. 7, 12, 8 (im Ṛik sogar ohne avagraha). Bei sáo çū́raṇâsaḥ 4, 6, 7, 4 stimmt auch Ṛik (1, 163, 10) und Vs. (29, 21) bei; bei abhí priyám 1, 2, 6, 1 auch Vs. 4, 25, doch scheint die Accentuation abhi-príyam (vgl. 4, 6, 3, 1) den Vorzug zu verdienen. In vásu raṇva 1, 3, 7, 1. 6, 3, 6, 2 liegt in der That wohl (vgl. Vs. 6, 7 vásu rama) ein Imperativ von √raṇv (vgl. raṇvatu 1, 2, 5, 1), nicht ein Vocativ von vasu-raṇva, s. Taitt. Âr. 10, 79. [80], vor, der denn ja eben auch tonlos sein müsste. Höchst auffällig ist vî́ 'hi (vîti | ihi)

[1]) die richtigere Lesung ist aber wohl sadâvan, unbetont, und als sa-dâvan (= sátrâ-dâvan Ṛ 1, 7, 6) zu theilen, vgl. sa-jítvan Ṛ 1, 8, 1.

1, 3, 9, 2. 8, 1, 1. 6, 3, 9, 5; die Erklärung an dieser letztern Stelle durch: tásmâd vi-bhaktâ stokā́ áva padyante weist offenbar, wie der Accent[1]), vī́hi, darauf hin, dass der Text selbst darin die Praeposition vi fand; trotz dessen ist es wohl einfach ein Fehler für vîhí 2, 5, 12, 4[2]); Vs. 6, 15 hat eben auch einfach: veḥ. — Endlich ist hier zu nennen die Abtrennung der ersten Praeposition in den Substantiven áti prá-yuktyai 2, 2, 9, 2, ánu sám-tatyai 7, 1, 5, 5, práty út-tabdhyai[3]) 6, 6, 4, 6 und in den Participien: ṛitū́ abhí kálpamânâḥ 4, 4, 11, 2, mâtṛí-bhyo ádhi kánikradat 4, 1, 4, 2, abhí sáṃ-dashṭau vaí svaḥ 2, 5, 2, 8, yásmin ... ádhi çritám 4, 6, 2, 3[4]), tásyâs ta úpa jī́vanto bhûyâsma 5, 5, 9, 1 (zweimal), yó dâçúshaḥ su-kṛíto hávam úpa gantā́ 4, 7, 15, 1.

Diese letzteren Beispiele führen uns hinüber zu den häufig vorkommenden Fällen, wo die Praeposition nicht zu dem ihr folgenden betonten Verbum finitum gezogen ist, ein Umstand, der bei Verschmelzung eines finalen ă derselben mit dem anlautenden Augment des Verbums allerdings eben nur aus dem padapâṭha zu entnehmen ist, somit da eben auch nur diesem zur Last fällt. Also:

a) bei Antithesen: nā́nai 'vá dvā́v abhí jāyete ū́rjam púshṭiṃ tṛitī́yaḥ 2, 1, 1, 6, sá rásam áha vasantā́ya prā́ 'yachat (preti | ayàchat) yávaṃ grîshmā́ya 7, 2, 10, 1, sā́ sómaṃ cā́ 'harac (ca | eti | ahàrat) catvā́ri câ 'kshárâṇi 6, 1, 6, 3.

b) im Relativsatze (nach yáḥ, yát, yéna, yé, yadā́,

---

[1]) vgl. vitī́ (√vî) 2, 5, 7, 3 neben vī́ti (√i) 5, 1, 5, 8.

[2]) vgl. vitám 1, 8, 22, 1. 2, 3, 14, 2, vîtâṃ viyantu 1, 5, 3, 8.

[3]) richtig dagegen z. B. praty-ávarûḍhyai 7, 3, 5, 3. 7, 4. 4, 4, 3.

[4]) vgl. Vs. P. 6, 7. — úd âbhyaḥ çúcir ā́ pûtá emi 1, 2, 1, 1 (s. Vs. P. 6, 6) gehört nicht her, da hier â mit pûta gar nichts zu thun hat.

yăvat): tápasó 'dhi jăyate 7, 2, 10, 2, átó 'dhy (atódhi Padap., s. oben p. 57) arcitărah 7, 2, 1, 3, jihvâyâ dat-sv ádhi khădati 6,2,11,4, prithivyăm ádhy ăsate 3,5,4,1 (zweimal); — prithivîm ánu dadhvasé 1,5,3,2; — nă 'pi karóti, 6, 6, 2, 1; — ă-hutîr abhí juhuyăt 2, 6, 6, 6, paçŭn abhi dîksheta 6, 1, 4, 7, upâṅçu-sávanam abhí mímíte 6, 4, 4, 1, râshṭrám ă 'dadata (eti | adádata) 3, 4, 6, 2, ă 'vahaḥ (eti | avâhaḥ) 1, 4, 44, 2, ă 'çayat (eti | açáyat) 3, 4, 2, 2, ă 'sicat (eti | asicat) 3, 2, 8, 4, sómam ă 'harat (eti | ahárat 6, 1, 6, 4. 2, 1, 4, sómaḥ pră 'janayat (preti | ajánayat 3, 4, 3, 2, tríḥ pră 'yachat (preti | ayáchat) 2, 4, 12, 7. 3, 4, 6, 1 (jáyân pră 'y°), vishṇávé 'ti pră 'yachat (preti | ayáchat) 2, 4, 12, 7, chándasă 'nu pră 'yuñjata (anú ; preti | ayúñjata) 7, 4, 4, 1, mâ pră 'vocaḥ (preti | avócaḥ 2, 6, 6, 1.

c) in einem von hi regierten Satze: ná hí devátâ ánv ásṛijyata 7, 1, 1, 6. 5, índrâya hí sá tám pră 'yachat (preti | ayáchat) 6, 5, 1, 3 (zweimal), tîrthé hi té tăm pră 'veçayan (preti | avéçayan) 6, 1, 1, 2.

Nur bei adhi, anu, abhi findet hiebei je eine specielle Beziehung zu dem vorgehenden davon regierten Worte statt, in den Fällen mit â und pra dagegen fehlt dieselbe gänzlich, und ist somit dabei die Abtrennung derselben von dem folgenden betonten Verbum in der That höchst auffällig.

Hierdurch werden wir denn nun eo ipso zu denjenigen Stellen übergeleitet, wo der vorliegende Text, im Saṃhitâ- wie im Pada-pâṭha, oder auch nur in einem der Beiden, sei es im Accent, sei es im Wortlaut, als irregulär oder gar geradezu als verdorben zu bezeichnen ist.

Bleiben wir zunächst bei den Irregularitäten stehen, die sich, ausser dem im Bisherigen schon Erwähnten, in Bezug auf den Accent des Verbums ergeben. Ich

abstrahire hierbei zunächst von etwaigem auffälligem Wechsel der accentuirten Silbe, fasse vielmehr nur die Betonung des Verbums im Satze ins Auge, die Frage also, ob es ordnungsgemäss betont oder tonlos ist, in Bezug worauf resp. beide Texte stets durchweg überein-stimmen. Bekanntlich sind die Regeln hierüber in Kurzem die[1]), dass das Verbum finitum im Hauptsatze seinen Ton verliert, wenn es sich nicht am Anfang desselben (resp. eines pâda), oder nach einem Vocativ, oder in einer antithetischen Construction befindet, dass es aber in diesen Fällen, ebenso wie in einem sei es relativen oder durch conditionale, causale und einige andere Partikeln regierten Neben-satze, seinen Ton behält. Und hiebei zeigen sich denn allerdings in Ts. sehr erhebliche Schwankungen.

Was zunächst den Accent im Hauptsatze anlangt, so erscheint das Verbum in einigen Sätzen ganz einfacher Construction betont, ohne dass ein rechter Grund dafür ersichtlich ist. So in: punar-navám evaí 'nam ajaraṃ karoty átho punā́ty evaí 'nam 1, 5, 7, 3, mârjáyaty evaí 'nam átho tarpáyaty evá 5, 4, 4, 1, tát tvâ víshṇuḥ páry apaçyat tát tvé 'ḍâ gávy aírayat 2, 3, 10, 2, tád ṛishayo yajna-vâstv̀ abhy-avā́yan 2, 6, 3, 2, áthâ 'hám anu-kâmínî své loké viçā́ ihá 3, 5, 6, 1, máníshiṇo mánasâ pṛicháté 'd u tát 4, 6, 2, 5 (ebenso Ṛik 10, 81, 4), jā́ya é 'hi súvo róhâva 1, 7, 9, 1. Für dies letzte Bei-

---

[1]) vgl. Pâṇini 8, 1, 28-66, Böhtlingk über den Accent im Sanskṛit p. 41-46 (1843), Benfey vollst. Sanskrit-Gr. p. 66-68 (1852), Whitney's treffliche Darstellung im Journal Am. Or. Soc. 5, 195 ff. 387 ff. (1856; die letztere Abh. übersetzt in Kuhn's Beiträgen 1, 187 ff.), Vâjas. Prâtiçâkhya (2, 17). 6, 11-23 (diese Stud. 4, 313 ff. 1858), Bhâshikasûtra 2, 1-29 bei Kielhorn in diesen Stud. 10, 404-5. 412-20 (1868).

spiel[1]) tritt die in Pâṇ. 8, 1, 52 vorliegende Regel ein[2]), für das vorletzte Beispiel Vs. P. 6, 13[3]), in den beiden ersten Fällen könnte evá auf die Betonung hingewirkt haben (s. unten p. 76), für die drei übrigen Fälle aber bietet sich gar nichts zur Erklärung der Betonung, als eben wohl die Annahme irriger Ueberlieferung.

Umgekehrt erscheint das Verbum vielfach tonlos, wo es eigentlich den Ton haben sollte.

So zunächst einmal sogar am Anfang eines Satzes, in: abhí 'ndhata eva dîkshā́bhir âtmā́nam çrapayanta upasád-bhiḥ 7, 4, 9, 1; wenn hier auch âtmā́nam sowohl zu abhí ndhate wie zu çrapayante gehört, so ist es doch unbedingt direct eben zu ersterem zu ziehen, zu letzterem dagegen nur zu suppliren.

Ueberaus häufig aber erscheint im Innern das Verbum tonlos, und zwar vor Allem bei antithetischer Construction[4]), sei es, dass dieselbe durch bestimmte Wörter, resp. besondere Partikeln vermittelt ist oder nicht. Es können hiebei resp. vier verschiedene Situationen eintreten,

α) Gleichheit von Subject und Verbum,

β) Gleichheit des Subjects, Wechsel des Verbums[5]),

---

[1]) ebenso Çatap. 5, 2, 1, 10; zu suvo vgl. Pân. 6, 3, 109 vârtt. 7. Eine andere Form des Spruches liegt im schol. zu Pâṇ. 8, 1, 56 vor: jâye svâ (svo!) rohâvai " 'hi (°va â ihi), wo rohâva aber ausdrücklich als tonlos bezeichnet wird.

[2]) die aber in bhákshé " 'hi mā́ " viça (bhaksha ā́ ihi mâ ā́ viça) dîrghâyu-tvā́ya 3, 2, 5, 1 nicht beobachtet ist.

[3]) die dortigen beiden Beispiele fehlen in Ts.; das dort für die Nichtbetonung aufgeführte Beispiel: ída é 'hi erscheint auch hier ebenso (1, 6, 8, 1).

[4]) und zwar handelt es sich dabei stets um das erste zweier dergl. Verba, s. Bhâshikas. 2, 23-26. Pâṇ. 8, 1, 59.

[5]) nach den Beispielen zu Bhâshikasûtra 2, 15. 23 hiesse dies: viniyoga; anders schol. zu Pâṇ. 8, 1, 61 und zu Vs. P. 6, 21.

...erbums, Wechsel des Subjects[1]),
...ubject und Verbum.
...ndet resp. Antithese oder Coordina-
...hiedenen Sätzen statt. Der Ueber-
...trenne ich diese Fälle in der folgenden
...zwar stelle ich aus gleichem Grunde
...voran, wo das Verbum **betont** ist, und
...lgen, wo es sich **unbetont** zeigt. Nach
...ra 2, 27 war Letzteres für bestimmte, dort
...h bezeichnete Fälle (des vâkyaçesha) die
...hâradvâja, während Andere auch in ihnen
...festhielten. Nach Pâṇ. 8, 1, 63[2]) ist für den
...ie Partikeln ca etc. fehlen, nur zu suppliren
...tonung durchweg **vibhâshâ**, beliebig. Fol-
...n ist **hier** in Ts. der factische Bestand, soweit
...e zur Hand **ist**, denn für unbedingte Vollstän-
...r einzelnen Fälle kann ich nicht direct einstehen;
... ich nichts Wesentliches übergangen zu haben.

1. bei antithetischen Partikeln.

. ca — ca Vs. P. 6, 19 samuccaye[3]). Pân. 8, 1, 58. 59.
Bhâshikas. 2, 9 (samuccaye). Whitney p. 401.

... **betont**: urvī́ cā́ 'si vásvî câ 'si 1, 1, 9, 3, sā́ só-
cā́ 'harac (eti | ahárat) catvā́ri câ 'ksháràṇi 6, 1, 6, 3; —

---

[1]) nach den Beispielen zu Bhâshik. 2, 16 heisst dies: vâkyaçesha, ...dem Beispiele zu Vs. P. 6, 21 dagegen viniyoga (dvayoḥ purushayoh ...), ...i zwar stimmt letztere Angabe zu der Ansicht des schol. zu Pâṇ. 8, 1, 61. 62 ...nâkartṛike 'halopaḥ).

[2]) im schol. daselbst ist (beide Male) zu lesen: çuklâ vrîhayo bhavanti ...vetâ gâ âjyâya duhanti.

[3]) von den daselbst im schol., resp. von mir, angeführten Beispielen fehlen die meisten hier in Ts.

unbetont: çárma ca sthaḥ[1]) ‖ i ‖ várma ca sthaḥ 4, 1, 3, 1.

β) betont[2]): vatsám̐ co 'pâ'-vasṛijáty ukhā́m̐ cā́ 'dhi çrayati 1, 6, 9, 3 und noch fünf dgl. Beispiele ibid. und in 4, sám̐ ce 'dhyásvâ 'gne prá ca bodhayai 'nam 4,1,7,1, áva co 'ksháti prá ca kirati 6, 2, 7, 4.

b) bei na — na, mâ — mâ.

α) betont: nā́ 'ntáriksham páçyanti ná prâ-'ṇám 5, 6, 8, 5, nā́ ''tmā́nam antar-éti ná pra-jā́m 6, 1, 5, 5, ná grâmyā́n paçū́n hinásti nā́ ''raṇyā́n 6, 6, 4, 5; —

unbetont: mā́ dyā́vâ-pṛithivī́ abhí çûcuco mā́ 'ntáriksham mā́ vánaspátîn 4, 1, 4, 3.

β) betont: naí 'nam .. antar-dádhâti ná .. paçū́n vý ardhayati 5,5,7,1, nā́ ''tmánâ tṛípyati nā́ 'nyásmai dadâti 2, 5, 4, 3, naí 'nam praty-óshati ná víshvañ pra-jáyâ paçú-bhir eti 1, 5, 9, 7, mā́ bhér[3]) mā́ sám̐ vikthâḥ 1, 1, 4, 1. 3, 13, 1; —

unbetont: té suvar-gám̐ lokám̐ ná prā́ 'janan (ajâṇan) ná suvar-gám̐ lokám̐ âyan 7, 4, 6, 1.

γ) betont: ná yajnáḥ para-bhávati ná yájamânaḥ 5, 4, 10, 4. 6, 1, 5, 5; —

unbetont: nā́ ''rtim ā́ 'rchaty (ṛichati) adhvaryúr ná yájamânaḥ 5, 1, 9, 5. 5, 9, 2. 10, 3. 6, 2, 4.

---

[1]) in Vs. 11, 30 betont. Sollte etwa die kaṇḍikâ-Abtheilung hier secundär eingewirkt haben? Es liegt mir aber kein anderer Fall der Art vor.

[2]) in yákshac ca pipráyac ca naḥ 3, 2, 11, 3 (auch Ṛ 8, 39, 9) stehen beide Verba je am Anfang ihres Satzes.

[3]) in Vs. 1, 23 unbetont.

δ) betont: nă 'ndhò 'dhvaryúr bhávati ná yajnáω rákshâωsi ghnanti[1]) 5, 1, 3, 2. 6, 1, 8, 3[2]). 2, 9, 3; —

unbetont: tásya ná kútaç canó 'pâ-''vyâdhó bhavati naí 'nam abhi-cárant strinute 7, 2, 5, 3.

c) bei vâ Vs. P. 6, 20 (vicârane). Pân. 8, 1, 59.

α) betont: pánthâm vâ 'dhi-sparçáyet kartám vâ 6, 2, 6, 1, prá vâ ''psyátha ná vâ 6, 3, 1, 3, jyotishỳâ vâ grihnîyăd dhíranyam vă 'va-dhăya . . grihnâti 6, 4, 2, 2.

β) betont: ap-sú vâ pra-veçáyet sárvâm vâ pră 'çnîyât 3, 4, 3, 8, úd vâ mădyeyur yájamânâh prá vâ mîyeran 7, 3, 10, 4; —

unbetont: sá enam vájro bhŭtyâ inddhe nír vâ dahati[3]) 6, 6, 11, 4.

δ) betont: yajnó vâ vaí yajná-patim duhé yajná-patir vâ yajnám duhe 3, 2, 7, 3, sá vai 'vá syăn nir-manthỳam vâ kuryât 3, 1, 3, 2, anyé vâ vaí ni-dhím águptam vindánti ná vâ práti prá jânâti 5, 6, 6, 2, sá và 'nyám jinîyăt tám vâ 'nyó jinîyât 6, 1, 6, 7. 7, 6.

d) bei aha Vs. P. 6, 21 (viniyoge). Pân. 8, 1, 61 (desgl.). Bhâsh. 2, 8. Whitney p. 415. 416.

α) betont: kásya vă 'ha devă yajnám â-gáchanti kásya vâ ná[4]) 1, 6, 7, 1, sá rásam áha vasantăya pră 'yachad (ayàchat) yávam grîshmăyaú 'shadhîr varshă-

---

[1]) in der positiven Angabe je vorher (andhò 'dhvaryúh syât) unbetont.
[2]) wo so zu lesen.
[3]) vâ hier übrigens nur einmal, nicht doppelt.
[4]) dieses Beispiel könnte auch zu vâ — vâ, oder zu eka — eka, anya — anya gestellt werden.

bhyo vrîhī̆ñ charáde mâsha-tilaú hemanta-çiçirā̆bhyâm 7, 2, 10, 1.

e) bei eva Vs. P. 6, 22 (avadhâraṇe). Pâṇ. 8, 1, 62 (câ-'ha-lope). Bhâsh. 2, 13. 28.

In den Beispielen, die mir für Betonung des Verbums nach oder vor eva vorliegen, ist die Antithese stets noch anderweitig so stark markirt, dass eva selbst dagegen ganz zurücktritt. Ich führe daher die betreffenden Beispiele lieber erst im folgenden Abschnitt auf[1]). Im Uebrigen zeigt sich die Tonlosigkeit dabei mindestens eben so häufig, wie die Betonung. — Ganz das Gleiche gilt von vaí, in Verbindung mit welchem nach Pâṇ. 8,1,64 im chandas das erste Verbum stets betont sein soll; und bezugs vā̆vá, von welchem ibid. dasselbe ausgesagt wird, ist vielmehr zu bemerken, dass es hier in Ts. nie mit betontem Verbum verbunden ist. In antithetischen Sätzen ist mir diese aus vai und eva entstandene Partikel in Ts. überhaupt nicht zur Hand, nur in einfachen Sätzen. Dasselbe gilt von der daraus wieder entstandenen Partikel tvā̆vá (tu | vâva im Padap.), s. 2, 1, 5, 4, sowie von den beiden Partikeln tvaí (tu | vai Padap.), s. 1, 7, 1, 4. 6, 2, 2, 5, 4, 1. 6, 6, 3. 3, 2, 9, 2. 3, 9, 2. 5, 1, 3. 5, 1, 3, 4. 2, 5, 3. 6, 2, 4, 5. 4, 3, 1. 7, 1, 3, 1. 2, 10, 3, und nvaí (nu | vai Padap.), s. 1, 5, 9, 6.

[1]) Einfache, nicht-antithetische, Sätze, in denen das Verbum vor oder nach eva betont wäre, sind mir in Ts. nicht zur Hand, es müsste denn átho punā̆ty evá 1, 5, 7, 3, átho tarpáyaty evá 5, 4, 4, 1 hergehören (s. oben p. 71. 72). Solche Beispiele, wie das zu Bhâsh. 2, 13 Angeführte (yájeta hai 'vá), besagen nichts, da das Verbum daselbst am Anfange des Satzes steht. Ganz das Gleiche gilt von: utā̆ 'varshishyan várshaty evá 2, 4, 10, 3, wo auch nicht eva die Ursache der Betonung ist, sondern várshaty evá den Nachsatz zu dem conditionalen Vordersatz utā̆ 'varshishyan (Nom. Sgl.) bildet.

Nur einmal (1, 6, 7, 8) findet sich bei nvaí das Verbum betont, aber in einer so prägnant antithetischen Construction, dass eben offenbar nicht die Partikel selbst die Betonung beeinflusst hat.

2. bei Mangel antithetischer Partikeln (Vs. P. 6, 23. Pâṇ. 8, 1, 63 câdilope vibhâshâ).

Es handelt sich hier um Antithesen der mannichfachsten Art, die entweder ganz deutlich, also z. B. durch eka—eka, anya — anya, dieser — jener, hier — dort, oben — unten, heute—gestern, ardha—ardha, soviel — soviel, u. dgl. mehr, oder durch Wiederholung sonstiger Wörter direct markirt sind, oder bei denen der Parallelismus etwa nur in der Coordination verschiedener correlater Gegenstände resp. Handlungen besteht. Bei der Vertheilung der einzelnen Beispiele unter die von mir angesetzten verschiedenen Kategorieen habe ich je die Hauptantithesen zu Grunde gelegt; eine grosse Zahl derselben gehört resp. unter verschiedene Kategorieen.

a) bei eka — eka Pâṇ. 8, 1, 6, 5. Whitney p. 400.

α) unbetont: puro-'nuvâkyâyâ ardha-'rcá ékâṃ dadhyâd yâjyâyai purástâd ékâṃ yâjyâyâ ardha-'rcá ékâm 1, 6, 10, 5.

γ) betont: áhar ékó 'bhajatã́ 'har ékaḥ 7, 4, 5, 2.

b) bei anya — anya, oder anya nur in einem Gliede. Pâṇ. 8, 1, 65. Whitney p. 400.

α) betont: purástâd vaí nã́bhyâ anyád ava-dyéd upárishṭâd anyát 3, 4, 1, 3, anyã́m upa-muñcáte 'nyã́ṃ ná 5, 4, 4, 4, anyáyo 'pa-triṇátty anyáyâ ná 6, 3, 9, 3; —

unbetont: dvaṃ-dvám anyā́su cítishū́ 'pa dadhati cátasro mádhye 5,4,2,1, dvaṃ-dvám anyā́ úpa dadhâti cátasro mádhye 5,6,2,5, purástâd anyā́ḥ pratī́cîr úpa dadhâti paçcā́d anyā́ḥ prā́cîḥ 5, 4, 1, 4, prathamā́yâṃ tásya cítyâm anyā́m úpa dadhyâd ut-tamā́yâm anyā́m 5, 5, 4, 2.

β) betont: áty anyā́n ágâṃ nā́ 'nyā́n úpâ 'gâm 1, 8, 5, 1. 6, 8, 3, 1.

γ) betont: paró-ksham vā́ anyé devā́ ijyánte praty-ákshaṃ anyé 1, 7, 3, 1, âyátana-vatī́r vā́ anyā́ ā́-hutayo hûyánte 'nâ-yatanā́ anyā́ḥ 3, 1, 9, 2, ví-mukto 'nyò 'naḍvā́n bhávaty ávimukto 'nyó[1]) 'thâ "tithyáṃ gṛihṇâti 6, 2, 1, 1, nỳ anyé dhíshṇiyâ upyánte nā́ 'nyé 6, 8, 1, 6, prā́ 'nyā́ni pā́trâṇi yujyánte nā́ 'nyā́ni 6,5,11,1 (zweimal).2, asthnā́ 'nyā́ḥ pra-jā́ḥ prati-tíshṭhanti mâṃsénâ 'nyā́ḥ 6, 5, 2, 2, sthâlī́bhir anyé gráhâ gṛihyánte vâyavỳair anyé 6,5,11,3, prā́cîr anyā́ ā́-hutayo hûyánte pratyáñcau çukrā́-manthínau 6, 4, 10, 4, ardhíno 'nyé gráhâ gṛihyánte 'rdhī́ dhrúvaḥ 6, 5, 2, 1. 2 (sâdyánte); —

unbetont: tè 'nyáta âsan .. té 'nyátaḥ 2, 4, 1, 1, táyoḥ páçyanto áti yanty anyám ápaçyantaḥ sétunā́ 'ti yanty anyám 3, 2, 2, 1, sahásraṃ vaí práti púrushaḥ paçûnā́ṃ yachati sahásram anyé paçávaḥ 5, 2, 9, 2.

δ) betont: sám anyā́ yánty úpa yanty anyā́ḥ 2, 5, 12, 2, ā́ 'nyā́ḥ króçati prā́ 'nyā́ḥ çaṃsati 7, 5, 9, 3, prā́cîr anyā́ ā́-hutayo hûyánte pratyáññ ā́sîno dhíshṇiyân vy-ā́ghârayati 6, 3, 1, 4, s. noch oben p. 75 unter vâ — vâ.

c) diese Welt — jene Welt, Himmel — Erde, Götter — Menschen etc.

α) betont: pṛishṭhair evā́ 'múshmiṅ loká ṛidhnu-

[1]) beide Sätze sind hier zugleich als conditionaler Vordersatz zu fassen: „während ..“; mit átha beginnt der Nachsatz.

vánti try-ahā́bhyâm asmíṅ loké 7, 3, 5, 2, kánîyâṃsi vai devéshu chándâṃsy ā́sañ jyā́yâṃsy ásureshu 6, 6, 11, 5, deva-yaçasỳ evá devéshu bhávati manushya-yaçasī́ manushỳeshu 3, 1, 9, 1 (bald darauf, noch in derselben kaṇḍikâ, in demselben Satz unbetont!), tásmât páç-yanty amū́m páçyanti cákshuḥ 5, 6, 8, 5; —

unbetont: puroḍā́çena vaí devā́ amúshmiṅ loká ârdhnuvañ carúṇâ 'smín 5, 5, 1, 5, stómena vaí devā́ asmíṅ loká ârdhnuvañ chándo-bhir amúshmin 5, 2, 1, 6, âgneyénâ 'smíṅ loké jyótir dhatta aindréṇâ 'ntárikshe 6, 6, 8, 3, tri-râtréṇai 'vé 'mám lokám kalpayati tri-râtréṇâ 'ntáriksham tri-râtréṇâ 'múm lokám 7, 2, 4, 2, itî 'mā́m ajayan .. íti prā́cîm díçam ajayan .. íty amū́m ajayan .. íty antáriksham ajayan 5, 3, 11, 1, dívam vaí yajnásya vỳ-riddham gachati prithivī́m áti-riktam 3, 4, 1, 2, sá praty-aksham devébhyo bhâgám avadat paró-'ksham ásurebhyaḥ 2, 5, 1, 1, deva-lokám vā́ agnínâ yája-mânó 'nu paçyati pitri-lokáṃ sómena 2, 6, 2, 1, suvar-gā́ya vaí lokā́ya deva-rathó yujyate yatrâ-'kûtā́ya manushya-ratháḥ 5, 4, 10, 1.

β) unbetont: paçávo vaí tád devā́n avriṇata paçávó 'surân ajahuḥ 1, 7, 1, 3, darça-pûrṇamâsáyor vaí devā́ új-jitim ánū́ 'd ajayan darça-pûrṇamâsā́bhyâm ásurân ápâ 'nudanta 1, 7, 4, 2 (und bald darauf ebenso ánū́ 'j jay-ati .. ápa nudate), deva-traí 'vá dattám kuruta âtmán paçū́n ramayate 1, 7, 1, 6, prishṭhaíḥ suvar-gám lokám ā́ 'rohan (arohan) try-ahā́bhyâm asmíṅ loké paçū́n práty auhan 7, 3, 5, 1.

γ) betont: agnír amúshmiṅ loká ā́sîd yamó 'smín 2, 6, 6, 4, prishṭhaír âdityā́ amúshmiṅ loká ā́rdhnuvan try-ahâbhyā́m asmíṅ loké paçávaḥ 7, 3, 5, 1, kánîyâṃso devā́

ā̆san bhū̆yâṃsó 'surâḥ 5, 3, 11, 1, bráhmaṇ-vanto devā̆ ā̆san bráhmaṇ-vantó 'surâḥ 6, 4, 10, 1, táto devā̆ ábhavan párā̆ 'surâḥ 1, 7, 3, 3 (und öfter), manushŷâ ín n' vā̆ úpa-stîrṇam ichánti kím u devā̆ḥ 1, 6, 7, 3, annā̆-'dyena devā̆ agním upā̆-'mantrayanta râjyéna pitáro yamám 2, 6, 6, 5, etā̆ç cé 'd vā̆ asya devátâ ánnam adánty adánty uv evā̆ 'sya manushŷâḥ 2, 3, 7, 4; —

unbetont: .. íty asā̆v abravîd .. ítî 'yám 2, 5, 2, 5, asmaí vaí lokā̆ya gā̆rha-patya ā̆ dhîyate 'múshmâ â-havanī̆yaḥ 6, 1, 8, 5. 4, 2, 5, viçvá-rûpo vaí tvâshṭráḥ puró-hito devā̆nâm âsît svasrī̆yó 'surâṇâṃ 2, 5, 1, 1, tā̆m úttara-lakshmâṇaṃ devā̆ úpâ 'dadhatā̆ 'dhara-lakshmâṇam ásurâḥ 5, 2, 8, 3, agnér vaí cákshushâ manushŷâ ví paçyanti yajnásya devā̆ḥ 2, 2, 9, 3. 3, 8, 2 (sū̆ryasya devā̆ḥ), háyo devā̆n avahad árvā̆ 'surân vâjī̆ gandharvā̆n áçvo manushŷân 7, 5, 25, 2.

δ) betont: bráhma gandharvā̆ ávadann ágâyan devā̆ḥ 6, 1, 6, 6; —

unbetont: divá evā̆ 'smai parjányo varshati vŷ asyā̆m óshadhayo rohanti 3, 4, 3, 3.

d) sonstige Antithese des Ortes, rechts — links, oben — unten, vorn — hinten, her — weg etc.

α) betont: pad-bhyā̆ṃ dvé sávane saṃ-ágṛihṇân múkhenaí 'kam 6, 1, 6, 4.

unbetont: â-havanī̆ya aindrám adhí çrayati gā̆rha-patye mârutám 2, 2, 11, 1, uttarâ-'rdhè 'gnáye juhoti dakshiṇâ-'rdhé sómâya 2, 6, 2, 1, ā̆ prá yacha dákshiṇâd ó 'tá savyā̆t 1, 7, 13, 4, té dvé purástât samī̆cî úpâ 'dadhata dvé paçcā̆t samī̆cî 5, 2, 3, 4, páñca purástât pratī̆cîr úpa dadhâti páñca paçcā̆t prā̆cîḥ 5, 2, 10, 2,

iti dákshiṇe pakshá úpa dadhâti .. íty út-tare 5, 3, 1, 5, saptá purástâd úpa dadhâti saptá paçcā́t 5, 3, 2, 5, áçvasyo 't-taratò 'va dyanti dakshiṇatò 'nyéshâm paçûnā́m 5, 3, 12, 2, íti dákshiné 'ṃsa úpa dadhâti ... íty út-tare 5, 3, 1, 5 (zweimal), svá-kṛita íriṇa úpa dadhâti pra-daré vâ 5, 2, 4, 3, dadhnā́ purástâj juhoty ā́jyeno 'párishṭât 5, 4, 7, 6, vasanténai 'vā́ 'sya pûrvâ-'rdhám acinuta grîshméṇa dákshiṇam paksháṃ varshā́bhiḥ púchaṃ çarádó 't-taram paksháṃ hemanténa mádhyam 5, 6, 10, 1 (und ähnlich: acinuta ibid. nochmals), gâyatrī́m purástâd úpa dadhâti trishṭúbhaṃ dakshiṇató * jágatîm paçcā́d anu-shṭúbham ut-taratáḥ pañktím mádhye 5, 7, 9, 4, prā́cîm evá táyâ díçam prā́ 'jânann (ajânan) agnínâ dakshiṇā́ sómena pratī́cîṃ savitró 'dîcîm áditya ''rdhvā́m 6, 1, 5, 2, antarā́ ''-havanī́yaṃ ca havir-dhā́naṃ co 'n-natáṃ syâd antarā́ havir-dhā́naṃ ca sádaç câ 'ntarā́ sádaç ca gā́rha-patyaṃ ca 6, 2, 6, 3, prâcī́nam â-havanī́yât pra-vaṇáṃ syât pratī́cīnaṃ gā́rha-patyât 6, 2, 6, 4, tā́n índra-ghosho vásu-bhiḥ purástâd ápâ 'nudata máno-javâḥ pitṛí-bhir dakshiṇatáḥ prá-cetâ rudraíḥ paçcā́d viçvá-karmâ ''dityaír ut-taratáḥ 6, 2, 7, 5, úpara-sammitâm minuyât pitṛiloká-kâmasya raçaná-sammitâm manushyaloká-kâmasya cashā́la-sammitâm indriyá-kâmasya sárvânt samā́n pratishṭhā́-kâmasya 6, 6, 4, 1, dakshinâ-'rdhyaṃ várshishṭham minuyât suvargá-kâmasyā́ 'tha hrásîyâṃsam 6, 6, 4, 2, âdityáḥ sháṇ mâsó dákshiṇenai 'ti sháḍ út-tareṇa 6, 5, 3, 4, çlokéna purástât sádasa stuvanty ánu-çlokena paçcā́t 7, 5, 8, 2.

β) betont: párâ sthâlī́r ásyanty úd vâyavyā̀ni haranti 6, 5, 10, 3; —

unbetont: stríyaṃ jâtā́m párâ 'syanty út púmâṃsaṃ haranti 6, 5, 10, 3.

γ) betont: dákshiṇo yuktó bhávati savó 'yuktaḥ 3, 4, 10, 4.

unbetont: prá-siddham evā́ 'dhvaryúr dákshiṇena prá padyate prá-siddham prati-prasthâtó 't-tareṇa 6, 5, 8, 4, tráyas trayas-triṃçā́ avástâd bhavanti tráyas trayas-triṃçā́ḥ purástât 7, 4, 2, 2, purástâd-upayâmâ yájushâ gṛihyanta upárishṭâd-upayâmâ ṛicā́ 6, 5, 10, 8.

δ) unbetont: tásmât prâcī́naṃ réto dhîyate pratī́cīḥ pra-jā́ jâyante 3, 2, 9, 7. 5, 2, 10, 2.

ε) Antithese der Zeit; früher — später, jetzt — künftig, früh — Abend, Tag — Nacht, Anfang — Ende, erster — zweiter etc.

α) betont: prá jâtā́n bhrā́tṛivyân nudéya práti janishyámâṇân 5, 4, 11, 2, prai 'vá jâtā́n bh. nudáte práti janishyámâṇân ibid., téjaḥ prâtaḥ-savaná âtmán dádhîte 'ndriyám mā́dhyaṃdine sávane paçū́ṃs tṛitîya-savané 3, 2, 9, 2; —

unbetont: barhíshâ pûrṇá-mâse vratám úpai 'ti vatsaír amâ-vâsyâyâm 1,6,7,2, gâyatriyā́ práthamayâ pári likhaty áthâ 'nu-shṭúbhā́ 'tha trishṭúbhâ 5, 1, 8, 5, áhnai 'vā́ 'smai rā́trim prá dâpayati rā́triyā́ 'haḥ 5,4,9,3, práthame mâsí pṛishṭhā́ny úpa yanti madhyamá úpa yanty ut-tamá úpa yanti 7, 5, 8, 1, âgneyyā́ gâyatriyā́ prathamā́ṃ cítim abhí mṛiçet trishṭúbhâ dvitī́yâṃ jágatyâ tṛitī́yâm anu-shṭúbhâ caturthī́m paṅktyā́ pañcamī́m 5,7,1,1, sá ā́jyam purástâd asṛijata paçúm madhyatáḥ pṛishad-âjyám paçcā́t 6, 8, 11, 6, hṛídayasyā́ 'gré 'va dyaty átha jihvā́yâ átha vákshasaḥ 6, 3, 10, 4, prâ-'ṇám evá prathaménâ 'spṛiṇutâ 'pâ-'nám dvitī́yenâ ''tmā́naṃ tṛitī́yena 6, 5, 5, 3 (und: spṛiṇute ibid.), etád

vā́ agni-shṭomám prathamám úpa yanty átho 'kthyàm átha shoḍaçínam áthâ 'ti-râtrám 7, 4, 10, 1, téja evá prathaménā́ 'vâ 'runddhe 'ndriyám dvitī́yena brahma-varcasám tritī́yenâ 'nnā́-'dyam caturthéna 7, 1, 8, 3 (und ibid.: 'va runddha indr°).

β) betont: prâ-'ṇaír evá pra-yánti prâ-'ṇaír úd yanti 3, 5, 10, 3, paṅktím evā́ 'nu pra-yánti paṅktím ánū́ 'd yanti 2, 6, 10, 4. 6, 5, 8, 1, prā́ 'jâtâḥ pra-jā́ janáyati pári prá-jâtâ gṛihṇâti 7, 1, 1, 8, ut-tamā́ nîyáte prathamā́ devā́n gachati 7, 1, 7, 4; —

unbetont: pûrvedyúḥ prá krâmaty uttaredyúr úpa tishṭhate 5, 2, 1, 7, úd evá prathaména yachati prá harati dvitī́yena stṛiṇuté tṛitī́yena 6, 5, 5, 2, práty evá prathaména dhatte ví sṛijati dvitī́yena vídhyati tṛitī́yena 6, 5, 5, 2, aí 'vaí 'nam puro-'nuvâkỳayâ datte prá yachati yâjỳayâ práti vashaṭ-kâréṇa sthâpayati 2, 6, 2, 5.

γ) betont: nā́nai 'vá dvā́v abhí jā́yete ū́rjam púshṭim tṛitī́yaḥ 2, 1, 1, 6, mitró 'har ájanayad váruṇo rā́trim 6, 4, 8, 3; —

unbetont: gâyatrī́ puro-'nuvâkỳâ bhavati trishṭúg yâjỳâ 2, 6, 2, 5. 6, sahá prathamaú gṛihyete sahó 't-tamaú 6, 5, 3, 1, abhi-plaváḥ pū́rvam áhar bhavati gátir út-taram 7, 1, 4, 2, amâ-vâsỳâyâm pū́rvam áhar bhavaty út-tarasminn út-taram 7, 1, 4, 3, agni-shṭomá evá prathamám áhaḥ syâd átho 'kthyó 'thâ 'ti-râtráḥ 7, 1, 5, 4, áhar vā́ áçvasya jā́yamânasya mahimā́ purástâj jâyate rā́trir enam mahimā́ paçcā́d ánu jâyate 7, 5, 25, 2.

δ) unbetont: tásmâd áhar-ahar manushỳâ áçanam ichante 'rdha-mâsé devā́ ijyante mâsí pitṛí-bhyaḥ kriyate 2, 5. 6, 6, mâsí-mâsi pṛishṭhā́ny úpa yanti mâsí-mâsy ati-grâhỳâ gṛihyante mâsí-mâsy evá vîrỳam dadhati 7, 5, 1, 6.

f) Antithese der Zahl, sowie ardham — ardham, sâmi — sâmi.

α) betont: ardhám ud-dhanyā́d ardhám ná, ardhám barhíshâ striṇîyā́d ardhám ná, ardhám idhmásyâ 'bhy-âdadhyā́d ardhám na 2, 2, 10, 5, dvaú trī́n ajā́ janáyaty áthā́ 'vayo bhū́yasîḥ 6, 5, 10, 1; —

unbetont: sam-ídho bahvī́r iva yajati tánū-nápâtam ékam iva 2,6,1,4, iḍó bahvī́r iva yajati barhír ékam iva 2, 6, 1, 4, íyaty ágre juhoty áthé 'yaty áthé 'yati 5, 4, 3, 3, ténai 'vá té sahásram asṛijanto 'khāṃ sahasra-tamī́m 5, 5, 2, 7, páñca devátâ yajati páñca díçaḥ 6, 1, 5, 1, triṃçát[1]) padā́ni paçcā́t tiráçcî bhavati shát-triṃçat[1]) prā́cî cáturviṃçatiḥ[1]) purástât tiráçcî 6, 2, 4, 5, agnáye dâtré puroḍā́çam ashṭā́kapâlam nír vaped índrâya pra-dâtré puroḍā́çam ékâdaça-kapâlam 2, 3, 2, 8, âgneyám ashṭā́-kapâlam nír vaped aindrám ékâdaça-kapâlam vaiçva-devám dvā́daça-kapâlam bârhas-patyám carúm vaishṇavám tri-kapâlám 5, 6, 5, 1, áthai 'kaṃ stánam vratám úpai 'ty átha dvā́v átha trī́n átha catúraḥ 6, 2, 5, 1, catúró 'gre stánân vratám úpai 'ty átha trī́n átha dvā́v áthai 'kam 6, 2, 5, 2, sa-kṛíd índrâya madhyató gṛihyate dvír vâyáve 6, 4, 7, 3, ṛitúnâ pré 'shyé 'ti shát kṛítva âha 'rtú-bhir íti catúḥ 6, 5, 3, 2. 3, catúraḥ pra-yâjā́n yajati dvā́v anū-yâjaú 6, 6, 3, 3.

β) betont: sâmí prâ-'çnánti sâmí mârjayante 1, 7, 1, 4, kásmât satyā́d éka-pâtrâ dvi-devatyầ gṛihyánte dvi-pā́trâ hū́yante 6, 4, 9, 8; —

γ) unbetont: shát cítayo bhavanti shát púrîshâṇi 5, 6, 10, 3, ashṭaú sâvitrā́ṇi bhavanty ā́-hutir navamī́

[1]) Nominativ! man sollte den Accusativ erwarten.

5, 1, 1, 2, trí-vrato vaí mánur âsîd dví-vratâ ásurâ éka-vratâ devā́ḥ 6, 2, 5, 3.

g) Antithese der Qualität (gut — schlecht, Negation etc.), des Stoffes, des Instrumentes.

α) betont: dadhnaí 'vá hutā́-'daḥ prîṇā́ti mádhushâ 'hutā́-'daḥ 5, 4, 5, 2; —

unbetont: attrỳ asya pra-jā́ jâyate nā́ ''dŷâ 6, 4, 10, 5, — pra-staráu srucā́ṃ 'nish-kráyaṇam apaçyant svárum yū́pasya 6, 3, 4, 9, âgneyáṃ krishṇá-grîvam ā́ labheta saumyám babhrúṃ jyóg-âmayâvî 2, 1, 2, 7. 8. 9 (mehrere Fälle der Art), íshṭakâ upa-dhâsyáñ chvetám áçvam abhí mṛiçet púrîsham upa-dhâsyán krishṇám 5, 7, 1, 2, yajnásya vaí klíptim ánu pra-jā́ḥ kalpante yajnásyā́ 'kliptim ánu ná kalpante 7, 2, 7, 1, — agnínai 'vā́ 'nnam áva runddhe sómenâ 'nnā́-'dyam 3, 4, 3, 3, sámâbhir evā́ 'gníṃ vardhayaty ṛitú-bhiḥ saṃ-vatsarám 5, 1, 8, 5, bráhmaṇai 'vá kshatráu sáu çyati kshatréṇa bráhma 5, 1, 10, 3, âgneyyá 'rcā́ ''gnî-'dhram abhí mṛiçed vaishṇavyā́ havir-dhā́nam 3, 1, 6, 1, yájushe 'mā́ṃ câ 'mū́ṃ có 'pa dadhâti mánasâ madhyamā́m 5, 6, 8, 6, âtmā́nam evá dîkshâyâ pâti pra-jā́m avântara-dîkshâyâ 6, 2, 2, 7, áṅgârair dvé sávane ví harati çalā́kâbhis tṛitī́yam 6, 3, 1, 2, indriyám evaí ''ndreṇā́ 'va runddhe víçam mârutenaú 'jo bálam aindrâ-'gnéna 6, 6, 5, 2, ā́jyena pra-yâjā́ ijyante paçúnâ madhyatáḥ pṛishad-âjyénâ 'nû-yâjā́ḥ 6, 3, 11, 6, gâyatriyā́ téjas-kâmasya pári dadhyât trishṭúbhe 'ndriyá-kâmasya jágatyâ paçú-kâmasyâ 'nu-shṭúbhâ pratishṭhā́-kâmasya paṅktyā́ yajná-kâmasya vi-rā́jā́ 'nna-kâmasya 6, 4, 3, 2, tásmâd rā́jnâ rā́jânam auça-bhúvâ ghnanti vaíçyena vaíçyau çûdréṇa çûdrám

6, 4, 8, 3, mitréṇai 'vá yajnásya sv̀-ishtau çamayati váru-ṇena dúr-ishṭam 6, 6, 7, 4, prishṭhaír evá 'rtū́n anv-ā́roh-anty ritú-bhiḥ saṃ-vatsarám 7, 2, 1, 2. 6, 2. 4, 3, 2. 7, 2, devátâ evá prishṭhaír áva rundhate paçū́ñ chando-maíḥ 7, 8, 6, 2. 4, 1, 2. 2, 3. 6, 2, mékhalayâ yájamânaṃ dîksha-yati yóktreṇa pátnîm 6, 1, 3, 5.

β) betont: kásmât satyā́d anasthíkena pra-jā́ḥ pra-vī́yante 'sthan-vátîr jâyante 6, 1, 7, 1 (und gleich darauf in der Antwort unbetont), prajā́-patinai 'vaí 'naṃ yunákti prajā́-patinâ ví muñcati 1, 7, 6, 6.

unbetont: ā́ devátâbhyo vriçcyate pā́pîyân bhav-ati 3, 1, 6, 1. 5, 7, 1, 1, ná devátâbhya ā́ vriçcyate vásîyân bhavati 3, 1, 6, 1. 5, 7, 1, 1, agnaú grâmyā́n paçū́n prá dadhâti çucā́ "raṇyā́n arpayati 5, 5, 5, 2, abhy-âtânaír evá bhrā́tri-vyân abhy-ā́tanute jáyair jayati râshṭrabhríd-bhî râshṭrám ā́ datte 3, 4, 6, 2, âgnâ-vaishṇavéṇa devátâ vriñkte mithunā́n paçū́nt sârasvatā́bhyâm 2, 5, 4, 2, agni-shṭútâ pâpmā́naṃ nír adahata pañcadaça-râtréṇaú 'jo bálam indriyáṃ vîr̀yam âtmánn adhatta 7, 3, 7, 1 (und: nír dahante ibid. 2), párair avástât páry agrihṇan divâ-kîrtỳena suvar-gé loké práty asthâpayan 7, 3, 10, 1 (und: grihṇanti), páraiḥ parástât páry agrihṇan prishṭhaír upā́-'vârohan 7, 3, 10, 1 (und: grihṇanti), abhī́ 'ndhata evá dī́kshā́bhir âtmā́nau çrapayanta upasád-bhiḥ 7, 4, 9, 1, praí 'vā́ "gneyéna vâpayati mithunáu sârasvatyā́ kar-oti rétaḥ saúmyena dadhâti prá janayati paushṇéna 6, 6, 5, 1,

γ) unbetont: sárasvatyai carúr bhavati sárasvate dvā́daça-kapâlaḥ 3, 5, 1, 4, mitró yajnásya sv̀-ishṭaṃ yuvate váruṇo dúr-ishṭam 6, 6, 7, 3.

δ) betont: sthálayo 'dakám pari-gṛihṇánty[1]) â-çishâ yajnám yájamânaḥ pári gṛihṇâti 1, 6, 10, 5, téshâm áṅgirasâm nír-uptaꙍ havír ā́sîd[1]) áthâ "dityā́ etaú hómâv apaçyan 3, 5, 1, 2, ishṭám vapáyâ bhávaty ánishṭam vaçáyā́[1]) 'tha pâtnî-vaténa prá carati 6, 6, 6, 2; —

unbetont: káṇîyâꙍsam yajna-kratúm úpe 'yât pā́pîyasy asyâ "tmánaḥ pra-jā́ syât 5, 6, 8, 2, grâmyā́ḥ paçávo ramante prā́ "raṇyā́ḥ patanti 3, 4, 3, 5.

h) sonstige Antithese oder Coordination von Subject, Object, Handlung, vielfach unter Wiederholung eines Wortes im zweiten Satzgliede.

α) betont: práty evá sómaꙍ sthâpáyati práti stómam práty ukthā́ni 3, 1, 2, 4, abhī́ 'shṭakâm tṛind-ánty abhí çárkarâm 5, 6, 4, 4, sá prá yájur ávlînât prá sā́ma 6, 1, 2, 4, ágo-arghaꙍ sómam kuryā́d ágo-argham yájamânam ágo-argham adhvaryúm 6, 1, 10, 1 (und ebenso karóti ibid.), prá srúcó 'haran prá yū́pam 6, 3, 4, 9, — devátâbhir evá devátâḥ prati-cárati yajnéna yajnám vâcā́ vā́cam bráhmaṇâ bráhma 2, 2, 9, 2, — kathā́ sómâyâ "tithyám kriyáte nā́ 'gnáye 6, 2, 1, 7, — sómâd evā́ 'sya rásam nish-krîṇā́ty agnéḥ çárîram 2, 2, 10, 4, agnér evā́ sya çárîram nish-krîṇā́ti sómâd rásam 2, 1, 2, 7; —

unbetont: vármai 'vá tád yajnā́ya kriyate várma yájamânâya 2, 6, 1, 5, máno vā́ imā́ꙍ sadyáḥ páry-âptum arhati mánaḥ pári-bhavitum 7, 3, 1, 4, — rûpéṇa vo rûpám abhy aí 'mi (ęmi) váyasâ váyaḥ 1, 4, 43, 2, áti vā́ etā́ vártram nedanty áti vā́cam 1, 6, 8, 1, íty evā́

[1]) der Vordersatz, resp. die beiden denselben bildenden Sätze, ist hier gewissermaassen conditional zu fassen: „während . ."

"dityám asrijata .. íti dhármam .. íti dívam .. 5, 3, 6, 1, íty evá prâ-'nám adadhât .. íty apâ-'nám .. íti cákshuh .. íti çrótram 5, 3, 6, 2, prâtah-savanám evá téna dâdhâra gâyatrī́m chándah 5,6,5,1.2, té prithivī́m â 'jayan gâyatrī́m chándah 5,6,7,3 (etl | ajayan; dreimal so), té vy-âvrítam agachañ çraíshthyam devā́nâm 5, 6, 7, 3 (und: gachati ebenso), ā́ sómam dadata ā́ grā́vna ā́ vâyavyâny ā́ drona-kalaçám 6, 3, 2, 2, aindrásya loké vârunám ā́ labheta vârunásya loká aindrám 6, 6, 5, 3, annā́-'dyam ávâ 'runddhaú 'shadhîr vánaspátîn pra-jā́m paçū́n 7, 4, 3, 1, dvā́bhyâm lómā́ 'va dyanti dvā́bhyâm tvácam 7, 4, 9, 1, — âyushmatyā́ ricó mā́ gâta tanû-pā́t sā́mnah 3,2,7,1, antár mrityór dhatte 'ntar annā́-'dyât 5, 4, 4, 4, ritáu satyè 'dhâu satyám ritè 'dhâm 7, 1, 18, 2, —

β) betont: só 'vindata pra-jā́m abhí saudâsā́n abhavat 7,4,7,1, tásmâd yâjanty ā́jya-bhâgâv úpa strinanty abhí ghârayanti 2, 6, 3, 1, raúdrenā́ 'nîkena pâhí mâ 'gne piprihí mâ 1, 3, 3, 1, tám anv-avā́yan tám páry aviçan 6, 3, 1, 2, ápa yushmád ákramîn nā́ 'smā́n upā́-"vartate 6, 1, 6, 6, âmā́su pakvám aíraya ā́ sū́ryau rohayo diví 1, 6, 12, 2; —

unbetont: ā́yur evā́ "tmán dhatte práti yajnéna tishthati 1, 7, 4, 1, nā́ "rtim ā́ 'rchati sárvam ā́yur eti 5, 6, 2, 2, andhò 'dhvaryúh syâd[1]) ā́rtim ā́ 'rchet 6, 4, 10, 6, tám evā́ 'gním adyâd ā́rtim ā́ 'rchet 5, 7, 6, 1, pra-jā́u srijemahi pra-jā́m áva rundhîmahi pra-jā́m vindemahi prajā́-vantah syâma 7, 2, 6, 1 (und ibid.: asrijanta, in 2 srijante), párâñ vā́vá yajná eti ná ní vartate púnah 1, 7, 6, 7, vi-rā́jam evá gachanty annâ-'dā́ bhavanti 7, 4, 7, 3, annā́-'dye práti tishthanti sárvam ā́yur yanti

[1]) wo so zu lesen, nicht syád.

7, 3, 3, 1, annā-'dyam áva rundhate várdhante pra-jáyâ paçú-bhir jemā́nam mahimā́nam gachanti 7, 4, 3, 2, antár evá mrityór dhatté (dhatte) 'vâ 'nnā-'dyaṃ runddhe 5, 4, 4, 5, yájushâ vā́ eshā́ kriyate yájushâ pacyate yájushâ ví mucyate 5, 5, 3, 1, praí 'vá jâyate 'nnâ-'dó bhavati 5, 5, 4, 2. 6, 4, 1, práty evá tishṭhaty abhí díço jayati 5, 6, 4, 5, apâ-'né prâ-'ṇáṃ dadhyât pra-mā́yukaḥ syât 6, 3, 1, 5, tátas tè 'bhavan suvar-gáṃ lokám âyan 6, 2, 5, 4, keça-çmaçrú vapate nakhā́ni ní krintate 6, 1, 1, 2, sárvâsu pra-jā́sv ánnam atti sárvâ díço 'bhí jayati 5, 7, 9, 4, jyótir evá yájamâne dadhâti támasâ soma-vikrayíṇam arpayati 6, 1, 10, 4 stríyaṃ jâtā́m párâ 'syanty út púmâṃsaṃ haranti 6, 5, 10, 3, sphyéna védim úd dhanti rathâ-'kshéṇa ví mimîte yū́pam minoti 6, 6, 4, 1, ā́ dvâdaçā́t púrushâd ánnam atty átho pā́trân ná chidyate 5, 6, 2, 3, etásminn evá çrayata etásmin práti tishṭhati 7, 1, 1, 6.

γ) betont: práti yájamânas tíshṭhati práty adhvaryúḥ 3, 1, 2, 4, práty ā́-hutayas tíshṭhanti práti stómâḥ práty ukthā́ni 5,4,10,2, kshódhuko 'dhvaryúḥ syā́t kshódhuko yájamânaḥ 6, 1, 9, 2, agnī́-'d evá néshṭari réto dádhâti néshṭâ pátniyâm 6, 5, 8, 6; —

unbetont: práttâ vaí gaúr duhe prátté 'ḍâ yájamânâya duhe 1, 7, 1, 2, satyā́ va â-çíshaḥ santu satyā́ ā́-kûtayaḥ 3, 2, 7, 1, tád ánu yajnò 'srijyata yajnáṃ chándâṃsi 3, 3, 7, 1, sóme hanyámâne yajnó hanyate yajné yájamânaḥ 6,6,9,2, ûrdhvā́ni prishṭhā́ni bhavanty ûrdhvā́ç chando-mā́ḥ 7, 4, 2, 3, sómaṃ vā́ etásya ráso gachaty agníṃ çárîram 2, 2, 10, 4. 3, 11, 1 (umgekehrt), dhruvā́ṃ vaí rícyamânâṃ yajnó 'nu ricyate yajnáṃ yájamâno yájamânam pra-jā́ 1, 7, 5, 1 (und ebenso ibid.: ā́ pyâyate), ásurân ánu yajnó 'pâ 'krâmad yajnáṃ chándâṃsi 3, 3, 7, 1, tád ánu

chándâṃsy ápâ 'krâmañ chándâṃsi yajnáḥ 3, 3, 7, 2, tấṃ srávantîṃ yajnó 'nu párâ bhavati yajnáṃ yájamânaḥ 5,4,10,3, sahásraṃ sahasra-tamy ánv etī́3[1]) sahasra-tamī́ṃ sahásrā́3m 7,1,7,4, jágatîṃ vaí chándâṃsi praty-ávarohanty âgrayaṇáṃ gráhâḥ 7, 5, 4, 1, tám agnír devátā́ 'nv asṛijyata gâyatrī́ chándo ratham-taráṃ sā́ma brâhmaṇó manushŷâṇâm ajáḥ paçûnā́m 7, 1, 1, 4 (und ähnlich noch dreimal, ibid. und in 5 und 6).

δ) betont: sóma evā́ 'smai réto dádhâty agníḥ pra-jā́m prá janayati 2, 2, 10, 3, agnír evā́ 'smai pra-jā́m pra-janáyati vṛiddhā́m índraḥ prá yachati 2, 2, 4, 4. 3, 2, 3, tásmai çrád devā́ ádadhatā́ 'gachat puro-dhā́m 7, 4, 11, 1 (gleich darauf: dadhate unbetont), ná rudrám pra-jā́ anv-avasṛijáti çântám agnī́-'t sómam bhakshayati 6, 5, 3, 5, agníḥ purā́ bhávaty agním mathitvā́ prá harati 6,3,5,4; —

unbetont: ánv evā́ 'smâ ánu-matir manyate râté râkā́ prá sinîvâlī́ janayati pra-jā́sv evá prá-jâtâsu kuhv̀â vā́caṃ dadhâti 3, 4, 9, 1. 2 (ähnlich), annâ-'dá evá bhavaty ā́ 'sya pra-jā́yâṃ vâjī́ jâyate 3, 2, 9, 6, kásmât satyā́d ad-bhyá óshadhayaḥ sám bhavanty óshadhayo manushŷâṇâm ánnam prajā́-patim pra-jā́ ánu prá jâyante 3, 3, 6, 2, táṃ sómaḥ prā́ 'janayad agnír agrasata 3, 4, 3, 1, úpaí 'nam út-taro yajnó named abhí suvar-gáṃ lokáṃ jayet 6, 2, 6, 1 (und ibid.: namati), andhò 'dhvaryúḥ syâd rákshâṃsi yajnáṃ hanyuḥ 5, 1, 3, 2. 6, 1, 3, 3. 2, 9, 2, ṛitúr ṛitúm ánu prá padyeta 'rtávo móhukâḥ syuḥ 6, 5, 3, 3, vṛíshṭyai lokám ápi dadhyâd ávarshukaḥ parjányaḥ syât 5, 4, 1, 4, ádan-

---

[1]) obschon pluta (auf der ultima), doch nicht betont (auf der penultima)!

daçûkâs tâ sámâ sarpâ bhavanti támasâ soma-vikrayiṇam vidhyati 6, 1, 10, 4, ákrîto 'sya sómaḥ syân nâ 'syai 'tè 'múshmiṅ loké sómaṁ rakshêyuḥ 6, 1, 10, 5, krîtò 'sya sómo bhavaty etè 'syà 'múshmiṅ loké sómaṁ rakshanti 6, 1, 10, 5, apaçúḥ syân naí 'naṃ váruṇo gṛihṇîyât, paçu-mân bhavati naí 'naṃ váruṇo gṛihṇâti 6, 6, 3, 5.

Unter diesen antithetischen Sätzen sind, bei δ, einige, wo der Vordersatz, oder zwei denselben bildende Sätze, geradezu in conditionaler Bedeutung dem Nachsatze gegenüber stehen (s. oben p. 87). Auch finden sich darunter einige directe Fragen (6, 1, 7, 1. 4, 9, 3), wo man den Grund der Betonung des ersten Verbums etwa gerade darin suchen könnte, dass es in einem Fragesatze steht (vgl. Bhâsh. 2, 11. Pâṇ. 8, 1, 44. 45), zumal es das eine Mal in der dieselben Worte wiederholenden Antwort sich unbetont zeigt (s. p. 86). In der That ist dieser letztere Umstand auffällig genug, kehrt indess ja auch sonst noch, ausserhalb von Fragesätzen, bei Satzwiederholungen in eben der Art wieder, dass also das eine Mal das erste Verbum betont, das zweite Mal dagegen tonlos erscheint. Jedenfalls zeigen die einfachen Fragesätze keine Betonung des in ihnen enthaltenen Verbums, und unter den antithetischen dgl. finden sich ja eben doch, neben jenen Beispielen von Betonung, bei völlig gleicher Construction auch Beispiele der Nichtbetonung des Verbums, s. 3, 3, 6, 2 und 7, 1, 7, 4 (wo etî3 trotz pluti der Endsilbe doch in der Tonsilbe tonlos ist, s. oben p. 90).

Für Betonung des Verbums nach kuvíd (Bhâsh. 2, 7. Pâṇ. 8, 1, 30. Whitney p. 418) ist mir nur 2, 6, 11, 3 (auch Ṛik 8, 64, 11), für Betonung nach néd — so hier, als zwei

Wörter — (Vs. P. 6, 17. Bhâsh. 2, 6. Pâṇ. 8, 1, 30. Whitney p. 399) nur 1, 1, 18, 2 zur Hand.

Die Causal-Sätze mit hi zeigen durchweg Betonung des Verbums (Vs. P. 6, 15. 16. Pâṇ. 8, 1, 34. 56. Bhâsh. 2, 4. Whitney p. 397), und zwar gelegentlich sogar zweier Verba (Pâṇ. 8, 1, 35), so: párâñco hí yánti párâcîbhi stuváte 3, 1, 10, 3. Hie und da ist hi in einem Relativsatze versteckt, sein Einfluss auf das Verbum des Hauptsatzes, den es ja eben eigentlich regiert, besteht aber fort, so: yád dhí mánasâ dhyā̆yati tád vâcā̆ vádati 2, 5, 11, 5. 6, 1, 7, 2. 4, yadā̆ hŷ etáṃ vi-bháranty átha cā̆ru-taro bhávati 5, 1, 5, 4, yadā̆ hí pra-mī̆yaté 'the 'mā̆m upâ-'vasyáti 2, 6, 9, 6. Einige Fälle finden sich übrigens doch auch, wo das Verbum nach hi unbetont erscheint, nämlich: vâmásya hí kshayasya deva bhū̆rer ayā̆ dhiyā̆ vâma-bhā̆jaḥ syâma[1]) 1, 4, 23, 1 (ebenso im Ṛik 6, 71, 6), rûpéṇa hŷ âsâo rûpám abhy aí 'ti (eti | eti) 6, 6, 1, 2, und: sóma-cyutao hŷ asya rā̆dha aí 'ti (eti | eti) 6, 6, 1, 3. In den beiden letzten Fällen indessen könnte dies auch blos ein Fehler des padakâra sein, der den saṃhitâ-Accent aíti ebenso gut als: aitî̆ty ā̆-eti hätte deuten können, resp. sollen.

Anders steht es dagegen mit einigen durch das Pronomen ya eingeleiteten Relativ-Sätzen, in denen, entgegen der allgemeinen Regel (Vs. P. 6, 14. Pâṇ. 8, 1, 30. 36. 56. 66.

---

[1]) die erste Silbe von syâma liegt noch immer innerhalb der engsten Grenze (16 Silben, d. i. ein çloka-Hemistich), welche im Bhâsh. 2, 18 für das Fortgelten von hy-âdayaḥ festgesetzt wird. Bhâradvâja dehnte diese Grenze bis zur 25sten Silbe, d. i. über drei pâda, und Aupaçivi über 32 Silben, d. i. einen ganzen çloka, aus, wobei sie wohl Beide nicht-metrische Stellen im Auge haben.

Bhâsh. 2, 14. Whitney p. 394), die eben auch hier sonst durchweg Anwendung findet, das Verbum tonlos erscheint. Nämlich in: dadhatur yád ágre 1, 5, 10, 1. yáthâ yûyám anyā́ vo anyā́m áti mā́ prá yuñkta[1]) 4, 3, 11, 4 (zweimal), und: çatáṃ yó naḥ çarádo ájîtân índro neshad áti dur-itā́ni víçvâ 5, 7, 2, 8. Hier stimmen Saṃhitâ- und Pada-pâṭha in der Tonlosigkeit überein, und muss somit wohl ein Fehler in der Ueberlieferung vorliegen[2]).

Wir kommen nunmehr zu einigen Accent-Eigenthümlichkeiten, welche die betonte Silbe selbst betreffen. Hier sind bei dem Verbum zunächst die vielfachen Fälle von Betonung der Wurzel anstatt des Passiv-Charakters ya zu erwähnen. In den meisten Fällen handelt es sich hierbei allerdings um Wörter, in denen die Passiv-Bedeutung wesentlich modificirt ist, nur noch gewissermaassen durchschimmert, ja die geradezu als Media der vierten Classe gelten und daher auch schon im Ṛik und den übrigen Texten ebenso betont sind; bei andern indessen ist dies nicht der Fall. So also: ṛídhyâtai 6, 5, 6, 2, apa-kshī́yamâna 3, 5. 1, 3, vi-chídyamâna 3, 2, 1, 3, jā́yamâna 4, 3, 11, 3, jī́yeran 7, 2, 1, 4, tápyamâna 4, 3, 11, 3, dī́ryeta 7, 5, 5, 2, ava-pádyate 5, 5, 1, 6, bhídyeta 5, 1, 9, 2, pra-mī́yeran 2, 2, 2, 4, múcyeta 2, 1, 4. 6, rícyamâna 1. 7, 5, 1, lúpyeta 3, 2, 9, 5, pra-vī́yante 6, 1. 7, 1, uc-chíshyeta 5, 7, 3, 4, ava-çī́yante 1. 8, 1, 1, hī́yate 3, 1, 9, 6. Auch in der Betonung der Wurzel bei ī́ḍate 6, 1, 4, 7 und ī́mahe 3, 4, 10, 1 stimmen

[1]) so ist wohl mit D zu lesen, nicht yukta, wie in ACW und bei Pâr. steht. — D hat übrigens prima manu beide Mal: yuṃkta, erst secunda manu: yuṃkta.

[2]) in yā́vad evá bheshajáṃ téna karoti 6, 4, 9, 3 ist yā́vad evá wohl als selbständiger Vordersatz zu fassen; vgl. yā́vad evā́ 'sti tád eshâṃ vṛiñkte 7, 5, 5, 2.

Ṛik etc. bei. Entschieden auffällig aber ist die Betonung von úkshati 5, 4, 5, 2 neben dem so vielfach vorkommenden uksháti (z. B. 5, 4, 2, 3. 5, 9, 5); dieselbe muss aber doch auch noch anderweitig beglaubigt sein, da sich √uksh im Dhâtupâṭha sonderbarer Weise nicht unter die Wurzeln der sechsten, sondern unter die der ersten Classe aufgenommen findet (17, 5). Als unbedingt irrig erscheint die Betonung von indhaté 2, 1, 11, 3 (statt indháte), die aber sogar auch im Ṛik selbst (5, 7, 2) vorliegt, somit als eine alte Irregularität[1]) erscheint, zumal sie daselbst auch noch in 4, 8, 5. 8, 43, 27. 45, 1 wiederkehrt, während 1, 44, 7. 2, 35, 11. 6, 16, 48. 10, 69, 1 die richtige Form bieten.

Auch in Bezug auf die Betonung der Nomina etc. zeigen sich einige Eigenthümlichkeiten. So wird das Wort vṛishṭi sowohl als Oxytonon wie als Paroxytonon gebraucht, und zwar so, dass die Sprüche meist die erste, die erklärenden Stellen stets nur die zweite Betonung zeigen[2]). Hie und da jedoch erscheinen beide Formen auch in Sprüchen direct neben einander, die oxytonirte resp. in den metrischen Stellen (wie im Ṛik selbst), so: dhánvanâ yanti vṛishṭáyaḥ 2, 4, 8, 2, yûyáṃ vṛishṭíṃ varshayathâ und: sṛijā́ vṛishṭíṃ divá â ibid. (s. noch 2, 4, 10, 3. 3, 1, 11, 3. 5), die paroxytonirte in den unmetrischen Sprüchen, so: táto no vríshṭyâ 'vata 2, 4, 8, 1, vríshṭyai tvó 'pa nahyâmi 2, 4, 9, 4. Doch erscheint das Oxytonon gelegentlich auch in letztern, so: divó vṛishṭíḥ 4, 3, 9, 1. — Wenn mâsáḥ 7, 5, 7, 1 Nomin. sein soll, wie der schol. will, müsste es mā́saḥ betont sein; es kann indess ebenso gut auch als Genitiv gefasst wer-

1) vgl. im Atharva cákre und vṛíçcanti bei Whitney l. c. p. 406.

2) z. B. 1, 7, 2, 4. 2, 1, 8, 5. 4, 9, 1-4. 10, 1. 3. 6, 5, 4. 3, 3, 4, 1. 2. 5, 4, 1, 4. 7, 3, 12, 1.

den. — Ebenso wäre die Betonung von rā̆yaḥ 1, 3, 9, 2. 3, 2, 8, 4 mindestens bemerkenswerth, wenn es, wie der schol. annimmt, als Accus. Plur. zu fassen wäre; das Wort ist aber wohl an beiden Stellen (áchinno rā̆yaḥ su-vī̆raḥ, und árishṭo rā̆yaḥ sacatâu sám-okasâ) als Nom. Singul. eines Thema's rā̆ya aufzufassen[1]). — Zu der pluti in pitṛi-devatyā̆3ṃ 6, 3, 4, 2 liegt kein rechter Grund vor. — Auffällig ferner jedenfalls ist die Oxytonirung von vaḍavá als Mascul. 2, 1, 8, 2, während das Wort als Feminin den Ton auf der ersten Silbe hat 7, 1, 1, 2; — sodann die von harī́ als Oxytonon 1, 4, 28, 1, während ibid. daneben viermal als Paroxytonon; — ferner die von ú lokám[2]) 1, 4, 46, 1 (der Ṛik 5, 4, 11 hat: ūṃ iti | lọkam). — Statt des als Locativ betonten vâcí in ukthám vâcī́ 'ndrâya 3, 2, 9, 1-4 ist wohl die unbetonte dritte Person singul. Aor. Pass. vâci (für avâci) direct zu substituiren[3]); hier ist übrigens möglicher Weise nur der Padakâra der schuldige Theil, da er das: vâcī́ 'ndrâya (resp. vâcī́ 'ti) der Saṃhitâ ebenso gut in: vâ̤ci | indrā̆ya (resp. iti), wie in vâ̤ci | indrā̆ya (resp. iti) hätte zerlegen können. — Die Tonlosigkeit von dhṛishṇu 4, 1, 9, 1 ist gegen Vs. 11, 68 und den Sinn, da der Vocativ hier nichts Rechtes zu suchen hat. — Ebenso ist statt des auch in der Saṃhitâ, als Vocativ tonlosen nạrạḥ in: açvinâ .. asmín nara indriyáṃ dhattam ójaḥ 1, 6, 12, 4 vielmehr wohl der Locativ nára (naré) in den Text zu setzen[4]).

[1]) auch in Ṛ 1, 33, 1 möchte ich râyúḥ als Nom. Singul. auffassen.

[2]) am Anfang des pâda; im Innern desselben: u̱ | lo̱kam 1, 6, 12, 4 (Ṛik 10, 180, 3).

[3]) vgl. diese Stud. 9, 260 uktham avâcî 'ndrâya Çâñkh. 8, 16, 21.

[4]) in metrischen Stellen ist freilich nára im Veda sonst noch nicht nachweisbar, und die drei ersten pâda bleiben auch so noch dunkel, da sie kein Verbum finitum enthalten; sollte dasselbe etwa in háyantam stecken? die Erklärung des schol. (p. 948 bei Roer) ist unbrauchbar.

In diesem letztern Falle handelt es sich denn nicht mehr blos um den Accent, sondern zugleich auch um noch sonstige irrige Auffassung resp. Ueberlieferung des Textes[1]). Ein demselben ganz analoger Fall, wo ebenfalls ein finales a nicht aus aḥ, sondern aus e zu erklären sein wird, liegt in: devá ā́ (dęvaḥ | eti) martyéshu ā́ 1, 1, 14, 4. 2, 3, 1 vor (tvám agne vrata-pā́ asi devá ā́ martyéshv ā́ | tvám yajnéshv ī́ḍyaḥ); hier ist eben wohl zweifellos der Locativ devé als ursprüngliche Lesart anzunehmen, es wird indessen der Nominativ devaḥ nicht nur durch den hiesigen Padapâtha, sondern auch durch den des Ṛik (8, 11, 1) sowie durch Vs. 4, 16 (s. Mahîdhara) gestützt, und ist er offenbar auch in dem im sechsten Buche der Ts. zu dieser Stelle vorliegenden Commentar (6, 1, 4, 6) als Lesart des Textes anerkannt, denn es heisst daselbst: devá ā́ martyeshv é 'ty âha, deváḥ || 6 || hỳ eshá sán martyéshu. — In: iyáṃ téshâm avayā́ (ạvạyâ) dúr-ishṭyai 3, 2, 8, 3 hat der Padakâra den schliessenden Visarga von avayā́ḥ, dessen Qualität als Compositum er überdem verkannt hat[2]), übergangen; in dem zweiten Falle der Art bei avayā́ | mahī́ 1, 8, 3, 3 scheint auch der Saṃhitâpâṭha, wie aus dem die Hemistiche abtheilenden Strich zu schliessen ist, sich des gleichen Versehens schuldig gemacht zu haben[3]), während im Ṛik sowohl (1, 173, 12) wie in Vs. (3, 46) die richtige Form ava-yā́ḥ vorliegt. — Unbedingt irrig ist die Lesung:

---

[1]) meine Vermuthung zu 2, 1, 11, 4, dass daselbst statt sthā́ (sthâḥ) vielmehr sthâ (sthạ) zu lesen sei, habe ich bereits in vol. 12, 404 zurückgenommen.

[2]) in 4, 6, 8, 2, wo das anlautende a lang erscheint, hat er zwar avagraha, indess an irriger Stelle (s. oben p. 55), indem er das, freilich auch anders accentuirte, Wort in ā́-vayâḥ zerlegt; vgl. Pâṇ. 8, 2, 67.

[3]) ebenso hat der padapâṭha zu Ath. 2, 35, 1 blos: ava-yâ.

indriyâva íti 6, 5, 8, 3 für indriyā̆-vata íti, s. meine Bemerkung dazu, und zwar handelt es sich dabei zugleich wieder um einen auch in der Saṃhitâ falsch überlieferten Accent. Dasselbe würde resp. auch von 7, 5, 2, 1 gelten, wo meiner Vermuthung nach (s. ibid.) statt: tā̆sâm u t' vā̆ (tu | vai) abruvan vielmehr: tā̆sâm u. tvâ (tvâḥ) abruvan zu lesen ist[1]), sowie von 6, 3, 3, 3, wo ich für: yū̆pât pra-yató bibhyati vielmehr: yū̆pât pra-páto bibhyati conjicirt habe. Statt mâsú 7, 5, 2, 2 erwartet man mâḥ-sú, statt kavásbaḥ 5, 1, 11, 2 (ebenso aber auch Vs. 29, 5, nach Mahîdhara = kavásaḥ) desgl. kavashyaḥ, statt çrîṇan 6, 4, 8, 1 vielmehr çrîṇân, statt pṛishvâbhyah 7, 4, 18, 1 eher prúshvâbhyaḥ, statt sudhā̆yam 5, 5, 10, 7 vielmehr sudhā̆yâm, vgl. Ait. Br. 3, 39. 47. 48. Çat. 2, 2, 2, 6

In allen diesen Fällen ist die Corruptel nur leicht. Neben ihnen aber stehen andere Fälle ernsthafterer Art. Eine der bedeutsamsten derselben liegt in dem Schlusssatze der ganzen Saṃhitâ (7, 5, 25, 2) vor, wo die Hinzufügung des in allen Text-Mss. fehlenden Wortes bándhuḥ unbedingt nothwendig ist. Bei dieser Gelegenheit zeigt sich der kritische Werth der in den Mss. vorliegenden Eintheilung des Textes in kaṇḍikâ zu je funfzig Wörtern, wobei theils die Schlusswörter jeder dgl. kaṇḍikâ theils die Zahl der über die letzten funfzig überschüssigen Wörter eines anuvâka je an dessen Schlusse speciell aufgeführt werden[2]). In der betreffenden Angabe nämlich für den

[1]) die Trennung von nā̆ha in: na | ha 1, 2, 14, 5 ist durch P. 3, 8 geschützt; der Ṛik (4, 4, 13) trennt ná | áha.

[2]) beträgt die Zahl derselben weniger als dreissig, so werden sie in der Regel der vorhergehenden kaṇḍikâ zugerechnet; sind es aber dreissig oder mehr, so wird daraus eine besondere kaṇḍikâ gebildet. Es finden sich

hier in Rede stehenden anuvâka hat sich (s. meine Bem. dazu) der Beweis erhalten, dass zur Zeit, wo diese kaṇḍikâ-Eintheilung des Textes vorgenommen wurde, das Wort bandhuḥ noch zum Bestande desselben gehörte. Welche Umstände die spätere Beseitigung dieses Wortes herbeigeführt haben mögen, non liquet; unwillkürlich aber kommt man auf den Gedanken, ob nicht etwa unsere vorliegenden Mss. sämmtlich auf ein Mspt. zurückgehen, in welchem durch irgend welche Zufälligkeit jenes Wort abhanden gekommen war? Jedenfalls verdient der Vf. jener kaṇḍikâ-Theilung unsern besten Dank für die Schutzwehr, die er dadurch um den damaligen Textbestand errichtet[1]).

---

hiezu indess einige Ausnahmen, wo entweder weniger als 80 Wörter doch als eine kaṇḍikâ gerechnet werden (so z. B. 1, 2, 5, 2 mit 29 Wörtern) oder umgekehrt, wo mehr als 80 Wörter doch nicht als eine kaṇḍikâ gelten (so 7, 8, 5, 3, wo dies bei 81 Wörtern eintritt). Im Fall ein anuvâka überhaupt weniger als fünfzig Wörter enthält, werden resp. an dessen Schluss die Anfangsworte desselben, sowie die Gesammtzahl der darin enthaltenen Wörter aufgeführt. Am Schluss jedes prapâṭhaka wird die Gesammtzahl aller kaṇḍikâ, sowie die Anfangsworte jeder Decade derselben speciell angegeben. Der Accent der Zahlwörter in diesen Angaben zeigt übrigens die Eigenthümlichkeit, dass die Einer mehrfach, als neben den Zehnern stehend, selbständig accentuirt werden, so z. B. náva pañcâçát nach 6, 2, 11.

[1]) ein anderer Fall, wo sich dieselbe in dankenswerther Weise bewährt, ist der Schluss von 5, 5, wo darin (s. vol. 12, 90. 98) auch in AC. dieselbe Eintheilung des betreffenden prapâṭhaka in 24 anuvâka vorliegt, welche die übrigen Mss. zeigen, während der Text selbst in AC. anders, nur in 19 anuvâka, abgetheilt ist. — Es ist in der That zu bedauern, dass diese auf Wortzählung beruhende Eintheilung nicht auch in den andern vedischen Texten durchgeführt ist, da sie immerhin denn doch gewisse Garantieen bietet. Im Taitt. Br. liegt zwar allerdings etwas Aehnliches vor, die kaṇḍikâ umfassen daselbst je zehn, sei es pâda, sei es kleinere Absätze; aber die Wortzahl innerhalb dieser Decaden variirt zwischen zwei bis zu sieben Wörtern, so dass eben kein fester Halt gegeben ist. Im Taitt. Âraṇyaka ist die Abtheilung nach dgl. Decaden überhaupt nur theilweise durchgeführt; das sechste Buch hat eine Zählung der Hemistiche, nicht der pâda, nach Decaden, und die folgenden Bücher haben nur die Abtheilung in kleine Sätze

Zur Zeit der Abfassung des Prâtiçâkhya hat dieselbe noch nicht bestanden, vgl. z. B. 1, 3, 6, 1. 4, 6, 4, 1 und Whitney's Bem. zu Prâtiç. p. 83. 204. 427. 430, wie denn der Wortlaut der betreffenden Angaben ja auch directe Spuren secundärer Abfassung zeigt. Die darin beobachteten saṃdhi-Regeln sind nämlich die des gewöhnlichen Sanskrit, nicht die des Taitt.-Textes, s. vol. 11, 317. 385 und vgl. die Angabe des schol. bei Whitney p. 422 [1]).

Handelt es sich also in diesem Schlusspassus der Ts. offenbar nur um eine erst secundär eingetretene Corruptel, so liegen dagegen andere Fälle vor, die in der That geradezu als peccata ab origine, d. i. auf einer falschen Auffassung von Seiten der Vfr. der Taitt. S. selbst beruhend, oder doch wenigstens als auf ihre Rechnung zu setzende, möglicherweise übrigens theilweise ganz berechtigte Abnormitäten zu erachten sind. Die Berechtigung zu dieser Annahme wird uns durch die Vergleichung der andern vedischen Texte, welche uns, sei es die normalen, oder eventualiter auch ebenfalls schon gleich verderbte

---

beibehalten, zählen dieselben gar nicht mehr. Im Kâṭhaka stehen am Schluss der anuvâka allerdings Zahlen, die zu dem Umfange derselben je in einem gewissen entsprechenden Verhältniss stehen; auf die Wortzahl selbst aber können sie sich nicht beziehen, da sie dazu nicht stimmen, und welche andere Bewandtniss es damit hat, habe ich noch nicht enträthseln können; denn auch die Annahme, dass es etwa wie im Taitt. Br. die Zahl der pâda und entsprechender kleiner Absätze sei, will nicht recht zutreffen. — Im weissen Yajus werden zwar die kaṇḍikâ wenigstens nach Hunderten gezählt, aber ihr Umfang ist ganz beliebig, und die Cento-Zählung selbst liegt in den Mss. auch keineswegs regelmässig vor. (Die älteste Eintheilung nach Decaden ist offenbar die des ersten Theiles der Sâma-saṃhitâ, die schon im Çat.-Br. 13, 4, 3, 14 erwähnt wird.)

[1]) es ist daher unberechtigt, dass der schol. zu Ts. P. 8, 35 für eine auf den Text bezügliche Regel des Prât. ein Beispiel aus diesen Angaben entnimmt.

resp. abnorme Lesarten bieten. Eine Einzeldarstellung des hier Hergehörigen würde eine sehr specielle Behandlung für sich erfordern; ich muss mich hier begnügen, nur Einiges hervorzuheben. Als eine dgl. Corruptel erscheint mir z. B. die hier (3, 2, 9, 5) vorliegende Form des an den hotar zu richtenden Gegenrufes des adhvaryu: çóçsâ móda iva (çoçsâ | modâḥ | iva), was der schol. durch: he hotaḥ çoçsâ sarvathaiva moda eva (!) asmâkaṃ tvadîyena pratigareṇa erklärt. Er erwähnt aber zugleich, dass Âpastamba daneben auch die Form: çoçsâmo daiva aufführe, dieselbe, die in den in diesem Falle doch wohl eher als Auctorität zu erachtenden Ṛik-Texten vorliegt, s. diese Stud. 10, 37 n. Ebenso ist wohl der Refrain in 7, 3, 11, 1 úpa te huve savâ 'hám (sava | aham) — nach dem Kâṭhaka vielmehr als: úpa te huve 'sâv (asau, Vocativ) ahám zu fassen. Die eigentlich ganz unverständlichen Lesarten víçve (zweimal) und ishudhyasi 1, 2, 2, 2 kehren ebenso 4, 1, 9, 1. 5, 1, 9, 1. 6, 1, 2, 5. 6 wieder, während sowohl der Ṛik 5, 50, 1, als Vs. 4, 8 und Kâṭh. 2, 2 die richtigen Lesarten víçvo und ishudhyati haben. Zu sághâ 'si jágatî-chandâḥ 3, 2, 1, 1 bietet Çâṅkh. 6, 8, 12 die Variante: sakhâ 'si, und für sulâmi 7, 4, 18, 8 (ebenso auch im Kâṭhaka) bieten Çâṅkh. 16, 4, 1 und Vs. 23, 24 die Lesart: tilâmi (Âçv. 10, 8 tilâni, Imperativ).

Irreguläre, resp. auffällige Formen sind z. B.:

a) in der Declination zunächst die Nominative jinvár, ugrár, bhîmár, tveshár, çrutár, bhûtár[1]) in

[1]) vor â-vṛit; es gehört dies resp. eigentlich mehr unten hin in das Gebiet der Lautlehre; denn die Formen sind regulär gebildet, nur eben der saṃdhi ist eigenthümlich (s. P. 8, 11). Höchst bemerkenswerth, dass der Padapâṭha davon gar keine Notiz nimmt! — Ueber die etwaigen Gründe dieser aus-

den Sprüchen der kârîrîshṭi 2, 4, 7, 1. 2 (ebenso Kâṭh. 9, 9); — sodann mehrere Nominative auf îs von mehrsilbigen Femininen, so dûtî́s 2, 5, 11, 5, mahishî́s 1, 2, 12, 2 (mahishî Kâṭh. 2, 9), viçva-rûpî́s 1, 5, 6, 2. 8, 2 (°pî Vs. 3, 22, °pâ Kâṭh. 7, 7), çákvarîs 3, 4, 4, 1, çabalî́s 4, 3, 11, 5 (çavalî Pâr. 3, 3), siṁhî́s 1, 2, 12, 2 (siṁhî Vs. 5, 10. Kâṭh. 2, 9). 6, 2, 7, 1, starî́s 1, 5, 6, 4 (ebenso Vâlakh. 3, 7. Vs. 3, 34. Kâṭh. 7, 1); — der Ablativ didyót[1]) 1, 8, 14, 1 (auch T. Br. 1, 7, 8, 2 und Kâṭh. 15, 7; in der Handschrift des Kâṭh. resp., wohl durch Schreibfehler, didyaut); — die Nomin. Plur. pátnayah etc. (s. p. 105); — der kurze Vocal im Gen. Plur. der Wörter auf ṛi, so pitṛiṇā́m und netṛiṇā́m 1, 3, 6, 1, dhâtṛiṇā́m 4, 7, 14, 3 (°ṛî° Ṛ 10, 128, 7), ud-gâtṛiṇā́m 3, 2, 9, 5, bhrā́tṛiṇâm 2, 6, 6, 2.

---

nahmsweisen Erscheinung s. meine Abh. „über finales as im Sanskrit vor Tönenden“ in Kuhn und Schleicher „Beiträge“ 3, 391. 392.

[1]) nach Roth's Ansicht, s. Pet. W. unter vidyót, sollen beide Formen (vidyót findet sich resp. in demselben Spruche Vs. 20, 2, aber nicht an der hiesigen Parallelstelle) dem Gleichmaass der Formel, deren erstes Glied mṛityóḥ pâhi lautet, zu Liebe gebildet sein. Es liegt näher, anzunehmen, dass in der Vs. statt vidyót vielmehr didyót in den Text zu setzen ist. — Der Nom. uçánâ 2, 5, 8, 5 und der Accus. pûsháṇam 2, 2, 1, 4 finden sich ebenso im Ṛik, — der Loc. Singul. vasantâ 2, 1, 2, 5 resp. im Çatap. und im Kâṭhaka; — die Formen mádhushâ (von madhus) 2, 4, 9, 3 und prati-dhúshaḥ (wohl für prati-dhukshaḥ) 2, 5, 3, 3 sind zwar ungewöhnlich, aber regulär gebildet. Ebenso der Gen. Plur. ubháyîshâm 5, 2, 5, 5, sowie trápus 4, 7, 5, 1 und mṛ́thus 4, 7, 15, 2, deren s der Padapâṭha, und zwar war dies schon zur Zeit des Prâtiçâkhya (5, 4) der Fall, sonderbarer Weise nicht anerkennt. Welche Gründe den Padakâra hiezu, sowie zu einigen andern, ebenfalls bereits durch das Prâtiçâkhya beglaubigten hergehörigen Annahmen, der Ausstossung nämlich des t (resp. d) von nícât (nícā̆d uccā̆) 2, 3, 14, 6, und des s in sám askurvata 6, 2, 3, 1, sowie andererseits zu der Ansetzung der vollen Formen (allerdings nur im zweiten Gliede des parigraha, nach iti) ékam-ekam in 5, 1, 1, 2. 4, 5, 9 und ékayâ-ekayâ in 7, 5, 8, 4, wo der Text nur ékaikam und ékaikayâ bietet, veranlasst haben mögen, ist gänzlich unklar. Was die letztern beiden Beispiele anbelangt, so bietet wenigstens in zwei andern Stellen auch der Text selbst ékam-ekam 1, 6, 8, 2 und ékayaikayâ 6, 1, 9, 4.

b) auf dem Gebiet der Conjugation: dhvanayĭt 4, 6, 9, 2 (Ṛik 1, 162, 15, Vs. 25, 37 haben dhvanayît, Kâṭh. hat dhvanayet), ajayĭt 1, 7, 8, 1, ajîjĭpata 1, 7, 8, 4, jigĭvā́ᵕsaḥ 1, 7, 8, 4, ajijnĭpat 2, 1, 11, 3, ajahĭtam 2, 5, 2, 4, jâyăntai 7, 5, 1, 1, gamádhye 1, 3, 6, 2 (so auch Kâṭh.; Ṛik 1, 154, 6, Vs. 6, 3 haben gámadhyai), gṛiṇâhi 4, 4, 12, 5 (gṛiṇîhi Kâṭh. 22, 14), stṛiṇâhi 6, 3, 1, 2 (stṛiṇîhi Çat. 4, 2, 5, 11), jâgriyâma 1, 7, 10, 1 (jâgṛi° Vs. 9, 28), agasmahi 1, 2, 9, 1 (aganmahi Ṛik 6, 51, 16. Kâṭh. 2, 6), agrabhîm 1, 7, 12, 2 (agrabham Vs. 9, 4), avṛishât 2, 4, 7, 2, nînĭma 3, 2, 8, 3 (während das Metrum die reguläre Form ninîma verlangt), dodrâva[1]) 1, 5, 1, 4, sū̀-'nnîyam[2]) 6, 2, 4, 1, ava-nĭyaḥ 6, 5, 2, 3; bemerkenswerth sind auch die Medialformen sîmáhi 4, 3, 13, 2 (sácemahi Ṛik 10, 7, 1) und prayoktā́se 2, 6, 2, 3; —

c) in der Wortbildung[3]): ûṇyòḥ 1, 2, 6, 1 (Pr. 13, 10; oṇyòh Vs. 4, 25. Kâṭh. 2, 6. Çâñkh. 5, 9, 11. Âçv. 4, 6), vâyo-sâvitráḥ 7, 5, 22, 1 (auch Kâṭh.), somendrá 2, 3, 2, 6, somai-''ndrá 5, 6, 15, 1, somâ-raudrá 2, 2, 10, 1, somâ-paushṇá 1, 8, 8, 1. 2, 4, 4, 8. 5, 6, 18, 1, âgnendrá 5, 6, 17, 1; über Verkürzungen des finalen Vocals im ersten Gliede s. oben p. 22. 47.

In allen diesen Fällen stimmen Saṃhitâ- und Pada-Text vollständig zusammen, und wir treten damit eben auf ein Gebiet hinüber, welches die Grenze dieser Abhandlung überschreitet, auf die Vergleichung nämlich der Varianten in den verwandten vedischen Texten. Das Verhältniss der

---

[1]) die Verlängerung in dâdhâra 2, 6, 2, 2, und in dem Conj. bhunaj-âdhvai 2, 5, 2, 7 ist allgemein vedisch.

[2]) wo so zu lesen; — zu dem Wechsel von î und e im Kâṭhaka vgl. diese Stud. 3, 286. 2, 204.

[3]) s. noch oben p. 50. 51.

Taitt. S. zu diesen speciell zu untersuchen, würde unstreitig eine sehr lohnende und reiche Ausbeute gewährende Aufgabe sein. Leider ist der Zustand der Berliner Kâṭhaka-Handschrift, bei aller Trefflichkeit im Ganzen, dennoch ein solcher, dass sie für kritische Zwecke im Einzelnen oft ganz rathlos lässt, wie sie denn ja vor Allem auch der Accente entbehrt. Es ist zu hoffen, dass uns aus Indien noch neue Handschriften dafür zu Hülfe kommen. Bei dieser Gelegenheit möchte ich darauf hinweisen, dass sich dem in der in Benares erscheinenden Zeitschrift Paṇḍit (May 1869 Suppl. p. 10) vorliegenden Kataloge der Bibliothek des dortigen Sanskrit-College zufolge daselbst unter den zum Yajurveda gehörigen Werken drei ashṭaka (I. IV und VI auf 48, 52, 57 Blättern) einer Kapishṭhala-Saṃhitâ und das khilakâṇḍam (in zwei Mss., das eine auf 105, das andere auf 64 Blättern und saṃvat 1529 geschrieben) einer Maitrâyaṇî-Saṃhitâ vorfinden. Es wäre höchst wünschenswerth, wenn die Mitarbeiter jener verdienstlichen Zeitschrift ihre bisher fast ausschliesslich auf die philosophische und sogenannte schöne Litteratur gerichteten Bemühungen auch einmal diesem Zweige der Wissenschaft ihre Aufmerksamkeit zuwenden, und uns darüber nähere Nachricht, mindestens wenn möglich eine Edition obiger Texte selbst zu Theil werden lassen wollten. Bei dem lebhaften Interesse, welches jetzt in Indien unter der Leitung von Bühler, Burnell, Kielhorn, Râjendra Lâla Mitra der Aufspürung alter Mss. zugewendet wird, ist zu hoffen, dass vielleicht noch andere ähnliche Texte aufgespürt werden. Sollten denn die noch zur Zeit des Bhâshikasûtra (s. diese Stud. 10, 421. 422) vorhandenen Brâhmaṇa der Bhâllavin, mit dem Accent des Çatapatha-Brâh-

maṇa[1]), sowie der Khâṇḍikîya und Aukhîya, zweier Unterabtheilungen der Caraka, welche damals noch in doppelter Weise accentuirt, entweder in der Weise des Brâhmaṇa, resp. der mantra der Carakâs, d. i. eben wohl unserer Taitt.-Texte, oder mit einer vierfachen Accentbezeichnung (câtuḥsvaryaṃ) versehen, vorlagen, wirklich ganz ausgestorben sein?

Zum Schluss mögen denn hier noch einige zur Lautlehre und zur Syntax der Ts. gehörige Bemerkungen folgen.

Und zwar beschränke ich mich, was die Lautlehre betrifft, auf solche Punkte, die im Prâtiçâkhya nicht zur Erwähnung kommen, weil eben bei ihnen keine Differenz zwischen Saṃhitâ- und Pada-Text obwaltet[2]), für welche Fälle allein ja eigentlich das Prâtiç. bestimmt ist.

Was zunächst die Vocale und Halbvocale anbelangt, so liegt die Verwandlung von ĭ in iy, ŭ in uv statt in y, v, resp. die Auseinanderziehung von v in uv im Innern des Wortes, in Ts. bekanntlich mehrfach vor. Bei ĭ indess in der Regel nur nach zwei Consonanten, so z. B. áyâtayâmniyâ 6, 1, 9, 5, aindriyā́ 3, 1, 6, 1, gâyatriyaí und andere oxytonirte Singular-Formen dieses Wortes z. B. 2, 1, 7, 1. 2, 4, 8. 5, 8. 3, 5, 7, 1, gâyatríyas Plur. 2, 5, 8, 4. 5, 4, 12, 1, rā́triyâs 1, 5, 9, 3, sarpa-râjníyâs 1, 5, 4, 1, pau-

[1]) in welchem damals auch noch das Brâhmaṇa der Tâṇḍin vorlag, das jetzt der Accente ganz entbehrt, vorausgesetzt nämlich, dass wir darunter, was wohl eben kaum zu bezweifeln, das Pañcaviṅça-Br. zu verstehen haben.

[2]) zu erwähnen wenigstens ist hier, dass die Regel des Pr. 10, 13 über den Mangel des saṃdhi von dhâ, mâ und pâ mit folgendem asi sich nicht auf alle die von Whitney dazu angeführten Beispiele bezieht, in denen zum guten Theil vielmehr °dhâḥ und °pâḥ vorliegt, nämlich in varcodhâḥ, dhâḥ selbst, abhidhâḥ, vratapâḥ, cakshushpâḥ.

shṇíyas 5, 6, 12, 1, lakshmíyâ 2, 1, 5, 2, maitríyâ 5, 1, 7, 3. 6, 12, 1 (maitríyas), pṛíçniyai 2, 2, 11, 4. 3, 2, 6, 1, viçpátniyai 3, 1, 11, 4, viçvá-psniyâ 1, 5, 3, 8, sâvitriyâ 5, 1, 10, 4, — indrâ-'gniyós 1, 3, 12, 1, — yadríyañ, tadríyañ 5, 5, 1, 1, asma-drìyak 1, 4, 21, 1, vishva-dríyak 1, 7, 13, 3. Auch áçviya 2, 2, 12, 8, ághniya 1, 3, 11, 1, vṛíshṇiya 3, 2, 5, 3. 5, 6, 2, ágriya 4, 5, 5, 2, dhíshṇiya 3, 2, 8, 3, çî́ghriya 4, 5, 5, 2, búdhniya 4, 5, 6, 1 könnten hieher gerechnet werden; doch finden sich daneben ja z. B. auch suvar-gỳa 5, 3, 5, 4, parṇỳa 4, 5, 9, 2, tî́rthya 4, 5, 8, 2, ûrmỳa 4, 5, 5, 2, ûrvỳa u. sûrmỳa 4, 5, 9, 2, dârçyá 3, 2, 2, 3, várshya 4, 5, 7, 2, tálpya 4, 5, 9, 2, çúshkya 4, 5, 9, 1, gó-shṭhya 4, 5, 9, 1, çáshpya 4, 5, 8, 2, niveshyỳa 4, 5, 9, 2. Einige hergehörige Nominative Plur. fallen aus, weil sie guṇa zeigen, so: pátnayaḥ 2, 5, 6, 4. 5, 1, 7, 2. 2, 11, 2. 5, 4, 1. 7, 5, 8, 3, várûtrayaḥ 4, 1, 6, 2. 5, 1, 7, 2 (in 4, 2, 10, 3 liegt übrigens direct ein Thema várûtrî vor; die Guṇirung zeigt sich resp. noch in garbhíṇayaḥ 2, 1, 2, 6, revátayaḥ 5, 2, 11, 1, çákvarayaḥ 5, 4, 12, 2). In viyántu 1, 5, 3, 3. 10, 3 ist der Wandel in iy auch nach einem Consonanten eingetreten, dagegen in try-ávi 4, 3, 5, 1, trỳ-ambaka 1, 8, 6, 2, trỳ-uddhi 5, 1, 6, 4 erscheint blos y, nicht iy (vgl. diese Stud. 3, 286), ebenso in vỳ-ṛiddha 5, 1, 2, 1, vyâghrá 4, 3, 5, 1, u. dgl. mehr. — Der Wandel von ŭ in uv erscheint nach einfachem Consonant z. B. in tanúvam 1, 5, 5, 4, tanúvâ ibid. u. 5, 5, 9, 3, tanúvaḥ 1, 4, 44, 2, tanúvâm 1, 7, 12, 2, tanúvaḥ (Plur.) 2, 4, 2, 1, indra-vâyuvós 3, 1, 6, 2, bâhuvós 1, 7, 13, 2, ûruvós 5, 5, 9, 2, und durchweg in súvar (zwei akshara auch nach Çatap. 14, 8, 6, 4, wie dyaus nach 14, 8, 15, 1, und vyâna dreisilbig nach ibid. 3), suvar-gá, suvar-gỳa. Daneben stehen aber svaraṇa, svasti, svâhâ, sowie ûrṇvâthâm 1, 3, 9, 2, ûrṇvîta 6, 1, 3, 3, mádhvas 1, 7, 12, 2, tvam, tvashṭar etc. Ein regu-

lärer dgl. Wandel findet somit nicht statt. Eine besondere Bemerkung verdient noch die Partikel u, die vor folgendem Vocal theils als uv, theils (nach tát und tásmât) als v erscheint, worüber P. 9, 16. 17 Auskunft giebt, sowie der in 1,5,1,1 vorliegende eigenthümliche Fall, wo açrú | açîyata in den Saṃhitâ-Mss. als áçráv (Accent!) áçîyata (áçruv áçîyata?) erscheint.

Im geraden Gegensatz hiezu finden sich nun aber umgekehrt auch einige Fälle, wo îy in y, uv in v contrahirt ist, so vásyas für vasîyas 4, 2, 2, 3 (Metrums halber; ebenso Ṛ 10, 45, 9. Vs. 12, 26), prati-kshyántam 4, 1, 2, 5. 5,1,3,2 (gegen das Metrum und gegen Ṛik 2, 10, 4. Vs. 11, 23, Kâṭh. 16, 2), urvyáñcam 4, 4, 4, 2 (gegen das Metrum, uru-vyáñcam Ṛ 5, 1, 12. Vs. 15, 25), urvyắ 1, 3, 14, 5 (gegen das M., ebenso Vs. 12, 1; urviyắ Ṛ 10, 45, 8. Kâṭh. 16, 8) 4, 1, 10, 4. 2, 2, 4, çatakratvaḥ 4, 2, 6, 1 (Metrums halber; ebenso Ṛik 10, 97, 2. Vs. 12, 76, çatakratavaḥ Kâṭh. 16, 13), kvála für kuvala 2, 5, 3, 5, sowie vor Allem die Contraction von tú vaí, tú vắvá, nú vaí in t' vaí, t' vắvá, n' vaí (s. Prât. 5, 13).

Was sodann die Consonanten betrifft, so hebe ich zunächst als charakteristisch für die gegenseitige nahe Beziehung der tönenden Aspiraten die Etymologie des Wortes ghṛita aus √dhar hervor, welche sich in 2, 3, 10, 1 findet: yád ádhriyata tád ghṛitám abhavat. — Höchst eigenthümlich ist die in den Mss. des Saṃhitâ- wie des Pada-pâṭha durchgängige Schreibung der Wurzel khid mit doppelter Consonanz im Anlaut, und zwar haben die Mss. dabei meist khkh (vgl. Hâla pag. 26)! es ist indessen wohl kkh dafür zu lesen, die im Petersburger Wörterbuch adoptirte Schreibung mit skh resp. wohl jedenfalls abzu-

weisen, vgl. das über die betreffende Ligatur (khk) in meiner Abh. über die Bhagavatî der Jaina 1, 386. 387 Bemerkte; also: úd akkhidat 2, 1, 1, 4. 5, 1, sám akkhidat 6, 6, 11, 1, ákkhidrâ 3, 5, 8, 1, â-kkhidaté und pra-kkhidaté 4, 5, 9, 2. Das Prâtiçâkhya nimmt curioser Weise von dieser Erscheinung direct Notiz, vgl. Whitney zu T. Pr. 14, 8. — Statt: ati-pâdáyati, ati-pâdáyet 2, 2, 2, 1 sollte man eigentlich die Form mit der Tenuis t erwarten, doch treffen ja √pat und √pad auch sonst noch in der betreffenden Verwendung mehrfach zusammen. — Bemerkenswerth ist die Einfügung des y in dem Worte çnyáptre 1, 2, 13, 8, welche auf eine mouillirte Aussprache des n nach ç hinweist. — In bhindû̆nā̆m 6, 6, 3, 5 scheint wirklich die alte Form des Wortes bindu vorzuliegen. — Von speciellem Interesse ist der Nominativ: pashṭha-vā̆t mit dentalem t in 4, 3, 3, 2. 5, 1. 7, 10, 1, während ditya-vā̆ṭ und turya-vā̆ṭ ibid. die linguale Finalis festhalten; es liegt hiebei wohl dieselbe Verwechselung des zweiten Wortgliedes mit dem possessiven Affix vant vor, die von anaḍvah geradezu den Nominativ anaḍvā̆n 4, 3, 5, 1 hervorgerufen hat. — Nach einer andern Richtung hin bedeutsam ist: samyát te góḥ[1]) 1, 2, 7, 1; Sâyaṇa erklärt das Wort durch samîcînam, hat somit offenbar die richtige Erklärung desselben durch samyak im Auge[2]). Ebenso ist ásṛid dvā̆bhyâm 7, 4, 9, 1 durch die gleiche Attraction aus ásṛig dv. entstanden, und ich

---

[1]) in Vs. 4, 25 lesen wir dafür: sagmé te góḥ, und im Kâṭh. 2, 6: çakma yat te gauḥ.

[2]) den gleichen Uebergang der Gutturalis in die Dentalis haben wir, und zwar ohne dass ein Dental folgt, in saṃyádvîra Ṛ 2, 4, 8 und in den Pâli-Formen sammadannâ (Dhammapada v. 57, s. meine Note dazu in den Ind. Streifen 1, 127) und sammadakkhâta (Dh. 86), sowie in

möchte daher auch in datò 'runat tásmât 2, 6, 8, 5 eine nach Cl. 7 gebildete Imperfect-Form der √ruj: arunak suchen, da √rudh hier denn doch gar zu wenig passen will. Bisher war nur in umgekehrter Richtung der mehrfache Uebergang von t in k bekannt, theils im Innern der Wörter vor n und in einigen andern Fällen, theils im Auslaut von Verbalformen, insbesondere resp. bei solchen, die zu Partikeln gewissermaassen erstarrt sind, vgl. diese Stud. 4, 248. 412. Die vorliegende Erscheinung aber ist etwas Neues, beruht resp. offenbar auf einer Art Assimilationskraft, die der dentale Anlaut auf den gutturalen Auslaut ausübt. Durch diese Beschränkung unterscheidet sie sich von der im Uebrigen analogen Erscheinung, dass sich (s. Ind. Stud. 8, 84), und zwar eben ohne Restriction auf eine bestimmte Art des folgenden Anlautes, die finale Labialis des Wortes kakubh durchweg in die entsprechende Dentalis wandelt, sobald dasselbe darauf auslautet, während es in der Flexion vor vocalisch beginnender Endung sein finales bh behält; und zwar sowohl wenn es appellative Bedeutung hat[1]), so kakúbhi 3,3,9,2 (kakúdi Ath. 3,4,2), wie als Metrumsname, so ushṇiha-kakúbhau 2, 4, 11, 1. Auslautend aber heisst es also, *a*) beim Appellativum: kakút pátiḥ 1,5,5,1 (ebenso Ṛik 8, 44, 16. Vs. 3, 12) und nochmals vor p, wie vor t 7, 2, 5, 2, auch vor e ebendas, tri-kakúd vor e und v ebendas. (im Ṛik tri-kakup 1, 121, 4), kakúdmân (kakut-mân) 1, 7, 7, 2 (ebenso im Ṛik, kakúnmân Vs. 9, 6); und

---

nyatpárshṇí Kauç 39. Auch möchte ich die in Âçv. 5, 18, 6 vorliegende Lesart triçrud gharmo für triçug gharmo Vs. 38, 27 als eine Verballhornung aus triçud gharmo erkennen.

[1]) ausgenommen indess das Compositum çíti-kakudaḥ (Nom. Plur.) 5, 6, 17, 1.

b) beim Metrumsnamen: kakút sûcī́bhiḥ 5, 2, 11, 1, kakúc chándaḥ 3, 1, 6, 8. 4, 8, 5, 1. 12, 2 (zweimal), kakúd ushṇíhâ 2, 4, 11, 1. Einen anderen Wechsel erfährt das finale bh in den Metrumsnamen anushṭubh und trishṭubh, den Uebergang nämlich in die gutturale Reihe, und zwar sowohl in k als in g, je nachdem eine Tenuis oder Sonans den nächsten Anlaut bildet[1]), vgl. meine speciellen Angaben hierüber in diesen Studien 8, 40. 54[2]). Beschränkte sich dieser Wandel blos auf Formen, wie trishṭúgbhis 5, 1, 4, 5, so könnte man darin etwa nur die Absicht einer ähnlichen Differenziirung sehen, welche in den Formen adbhis, adbhyas von ap, saṃsṛídbhis von saṃsṛip T. Br. 1, 8, 1, 1, nádbhyaḥ von nap Ṛ 10, 60, 6 zu Tage tritt; wie denn auch in der That die Formen auf k im Saṃhitâpâṭha nur vor p, also eben doch wohl auf Grund der Absicht den Gleichklang zu beseitigen, erscheinen. Theils indessen findet sich doch einmal auch vor p der Labial bewahrt,

---

[1]) im Padapâṭha resp. natürlich bei anushṭubh nach iti, und bei trishṭubh stets, in k.

[2]) es steht resp. anu-shṭup vor k 3, 4, 9, 6 (kuhū́ḥ), vor c 7, 1, 4, 3 (ca), vor ch 2, 5, 10, 3 (chándasâm). 4, 3, 12, 2 (chándas), vor t 5, 1, 3, 5 (tásmât), vor p 5, 3, 8, 2 (prâṇā́nâm), vor ç 4, 3, 2, 2 (çâradī́), vor s 7, 4, 4, 2 (sárvâm), — anu-shṭúb vor dh 3, 4, 9, 7 (dhâtā́); — dagegen anu-shṭuk vor p 5, 2, 11, 1 (paṅktyā̀). 4, 12, 1 (pratipát und paramáḥ), — und anu-shṭúg vor Vocalen 2, 5, 10, 3 (anushṭúp). 5, 1, 3, 5 (indriyám). 7, 4, 4, 1 (ā́nushṭubhaḥ, zweimal), vor y 6, 1, 2, 5 (yát), vor v 6, 1, 2, 5. 4, 2, 5. 7, 4, 4, 2 (vā́k und vâcā́). Und ebenso trishṭúp vor ch 7, 1, 1, 4 (chándah), vor t 1, 8, 13, 1 (tvâ). 5, 1, 3, 5 (téjasâ). 2, 5, 10, 4 (trishṭúbhâ). 3, 2, 9, 3 (traíshṭubhau). 7, 2, 6, 3 (trishṭúbhi), — trishṭub vor j 5, 2, 11, 1 (jágatî). 7, 5, 1, 5 (desgl.), vor d 3, 4, 9, 7 (dvā́daça); — dagegen trishṭúg vor â 7, 5, 1, 5 (âyus), vor i (indriyā́) 2, 4, 11, 2. 5, 10, 1. 4. 3, 2, 9, 3. 5, 1, 3, 5. 3, 3, 2. 6, 2, 10, 6 (zweimal). 3, 3, 6 (zweimal). 7, 2, 6, 3, vor u 6, 1, 6, 2 (úd), vor o 7, 1, 4, 2 (ójas), vor g 4, 3, 2, 1 (graishmī́), vor bh 5, 1, 4, 5 (trishṭúgbhis), vor m 7, 2, 8, 3 (trishṭúṅmukhaḥ), vor y 2, 6, 2, 5 (yâjyā̀). 6, 1, 2, 7 (yád), vor r 3, 4, 9, 6 (râkā́).

theils erscheinen die Formen auf g vor Tönenden jeder Art, Vocalen, Halbvocalen wie Consonanten, so dass hier an eine Vermeidung des Gleichklanges mit dem folgenden Anlaut nicht gedacht werden kann. Der ursprüngliche labiale Auslaut erscheint nur vor den Tenues (p eben theilweise ausgenommen), in vier Fällen indessen auch vor j, resp. d und dh, sowie durchweg vor den vocalisch anlautenden Endungen. Was der Grund dieser verschiedenartigen Behandlung ein und desselben Wortes sein mag, bleibt einstweilen ebenso dunkel, wie der Grund der ganzen, in ihrer Beschränkung auf diese beiden Metrumsnamen höchst auffälligen und eigenthümlichen[1]) Erscheinung selbst. Lägen mehr derartige Beispiele vor, so könnte man etwa denken, der beliebige Wechsel der Auslauts-Consonanten hinge mit einer Vernachlässigung der finalen Consonanten überhaupt zusammen, die schliesslich im Pâli und Prâkṛit zur directen Antipathie geworden ist und zu deren völligen Beseitigung geführt hat. — Entsprechend dem sonstigen, an sich selbst ja freilich auch noch sprachphysiologisch ziemlich dunklen Uebergange von finalem h in ṭ findet sich einmal sogar auch finales gh in ṭ, resp. ḍ, verwandelt, in: saráḍ ḍha vā́ áçvasya 5,3,12,2 (ebenso, resp. saráḍ vā́ Çatap. 13,3,1,4). Dass nämlich dieser Name der Biene auf gh auslautet, ergiebt sich aus Çatap. 3, 4, 3, 14 (sarágho madhukṛitaḥ), aus Pañcav. 21,4,4 (saraghâ vâ açvasya) und aus dem davon abgeleiteten Adj. sâragha (sâragham madhu Çatap. 3, 4, 3, 14).

Von syntaktischen Eigenthümlichkeiten erwähne ich zunächst die mehrfache indeclinable Verwendung des

[1]) einzelne Fälle derselben liegen auch im Taitt. Br. und Taitt. Âr. vor; anderswo aber ist mir nichts der Art vorgekommen.

Wortes dakshiṇā́, z. B. in: yā́ḥ prā́cîs tā́bhiḥ . . yā́ (yâḥ) **dakshiṇā́** tā́bhiḥ . . yā́ḥ pratī́cîs . . yā́ údîcîḥ 5, 2, 10, 5, prā́cîṃ devā́ **dakshiṇā́** pitáraḥ pratī́cîṃ manushyā̀ údîcîṃ rudrā́ḥ 6, 1, 1, 1, prā́cîm evá táyâ díçam prā́ 'jânann agnínâ **dakshiṇā́** sómena pratī́cîṃ savitró 'dîcîm 6, 1, 5, 2. — Die im padapâṭha bei 6, 4, 2, 2 vorliegende gleiche Auffassung des Wortes **jyotishyā̀** (jy. vâ gṛihṇîyât) ist möglicher Weise nur ein Fehler des padakâra, der (vor vâ) ebenso gut jyotishyā̀ḥ hätte als die pada-Form hinstellen können. — Ganz absonderlich ist die Verwendung des **Nominativs** statt des **Genitivs** in der Verbindung mit **rûpáṃ kṛitvā́**, so in: sò 'gnéḥ **kṛíshṇo** rûpáṃ kṛitvó 'd âyata 5, 2, 6, 5, ṛik-sâmé . . **kṛíshṇo** rûpáṃ kṛitvā́ 'pa-krámyâ 'tishṭhatâm 6, 1, 3, 1, sā́ **rohíd** rûpáṃ kṛitvā́ gandharvébhyo 'pa-krámyâ 'tishṭhat 6, 1, 6, 5, yajñó devébhyo nílâyata **víshṇû** rûpáṃ kṛitvā́ 6, 2, 4, 1, sá índraḥ **salâvṛikī́** rûpáṃ kṛitvé 'mā́ṃ tríḥ sarvátah páry akrâmat 6, 2, 4, 4, tébhya uttara-vedíḥ **siṃhī́** rûpáṃ kṛitvó 'bháyân antarā́ 'pa-krámyâ 'tishṭhat 6, 2, 7, 1, sā́ **róhiṇî piṅgalaí 'ka-hâyanî** rûpáṃ kṛitvā́ . . ud-aít 7, 1, 6, 2, sā́ **róhiṇî lakshmaṇā́ pashṭhauhī́ vā́rtra-ghnî** rûpáṃ kṛitvā́ . . ud-aít 7, 1, 6, 3, sā́ **járatî mûrkhā́ taj-jaghanyā́** rûpáṃ kṛitvā́ . . ud-aít 7, 1, 6, 4. Ausser einer Stelle im Taitt. Br. 1, 1, 3, 3 **âkhū́** rûpáṃ kṛitvā́ ist im Pet. W. aus der sonstigen Literatur nur noch ein Beispiel hiefür, aus dem Ait. Br. 6, 35 açvaḥ çveto rûpaṃ kṛitvâ, aufgeführt[1]). — Der **Singular** des Prädicats ist bemerkenswerth in: tám **îçvaráu**

[1]) in siṃhîrûpam iva mahishîrûpam iva bhûtvâ Kâṭh. 25, 6 ist, bei Mangel des Accents und des Padapâṭha, unklar, ob darin Composita oder je zwei Wörter vorliegen; im Pañcav. Br. 14, 3, 10 aber finden wir Composition: sa suparṇarûpaṃ kṛitvâ. In Ait. Br. 6, 35 steht einfach: siṃhî bhûtvâ; ebenso im Çat. Br. 1, 1, 4, 1 sa kṛíshṇo bhûtvâ etc.

rákshâṃsi hántoḥ 3, 1, 1, 8, wobei etwa die Voranstellung desselben mitspielen mag[1]), sowie der des Verbums in: vyâma-mâtraú pakshaú ca púcham ca bhavati 5, 2, 5, 1; in letzterm Falle hat die Nähe des Singulars pucham auf das Verbum, die Nähe des Duals pakshau resp. auf das Prädicat eingewirkt. — Mehrfach wird von zwei zu einem verbalen Dual gehörigen Subjecten nur das eine, und zwar mit ca dahinter, aufgeführt[2]), das zweite ist aus dem Zusammenhang zu ergänzen; so: tắ (tâḥ) bṛíhaspátiç câ 'nv-ávaitâm 2, 4, 4, 1 (atra cakârâd anâmnâto 'pi prakṛitaḥ prajâpatiḥ samuccîyate, schol.), tắn pûshắ câ 'nv-ávaitâm 2, 4, 4, 2, tắm brâhmaṇáç có 'pa dadhyâtâm 5, 2, 8, 2 (adhvaryuç ca militvâ, schol.), ámba dhṛishṇu vîráyasvâ 'gníç ce 'dám karishyathaḥ 4, 1, 9, 2 (agniç ca tvam ca militvâ, schol.; ebenso Vs. 11, 68). — Eine ganz eigenthümliche Attraction würde in 2, 6, 2, 2 vorliegen: rắjânau vắ etaú devátânâm yád agnî-shómâv antarắ devátâ ijyete devátânâm ví-dhṛityai, falls nämlich die Stelle wirklich so aufzufassen wäre, wie es im schol. zunächst geschieht (p. 702): ijyete ity atra bahuvacanavyatyayo drashṭavyaḥ, pradhânadevatâ hi tayor madhye ijyante, evam ca saty ubhayato 'vasthitâbhyâm râjabhyâm madhye 'vasthitâḥ pradhânadevatâ viçesheṇa dhṛitâ bhavanti. Wenn devatâḥ Subject ist, wäre aber devatânâm ganz überflüssig, und erscheint dies Wort vielmehr nur dann an seinem Platze, wenn dies nicht der Fall ist; es ist somit die natürliche

[1]) dagegen im Kâṭh. 12, 8: îçvarâṇi vâ enam etâni çchandâṅsy açântâni nirmṛijaḥ; und ibid. 12, 5 tâny enam îçvarâṇy anâ(ya)tanâni nirmṛijaḥ.

[2]) ebenso übrigens auch im Çatap., z. B. tâbhir enam yajamânaç ca çîrshato 'gre 'nushiñcataḥ 3, 8, 2, 7 (nach dem schol. zu Kâty. 6, 6, 4 haben die Kâṇva hiebei die volle Lesart: adhvaryuç ca yajamânaç ca).

Erklärung, wonach devatâḥ Accus. ist und von antarâ abhängt, doch wohl vorzuziehen, wie sie denn auch von Sâyaṇa selbst an zweiter Stelle gegeben wird; freilich will der Vergleich mit den Königen da nicht recht klappen, und auch dass agni und soma „mitten unter den Göttern", der andern Ceremonieen nämlich (añgântaradevatâḥ), ihren Opferantheil erhalten, giebt keinen recht befriedigenden Sinn. — Den störenden Vocativ Plur. naraḥ in dem an die beiden açvin gerichteten Verse 1, 6, 12, 4 habe ich oben p. 95 zu beseitigen gesucht. — Dagegen der Vocativ Singul. agne neben dem Plural des Verbums in 5, 7, 7, 2 sám prá cyavadhvam ánu sám prá yâtầ 'gne pathó deva-yā́nân kṛiṇudhvam ist durch Vs. 15, 53 geschützt, und wird wohl, wie von Mahîdhara dort geschieht, durch: kuru vacanavyatyayaḥ, resp. etwa so zu erklären sein, dass zu den im ersten pâda Angerufenen (freilich nicht speciell Bezeichneten) im zweiten pâda agni noch hinzutritt[1]). — Die Verwendung von dvâdaçaú mā́sau 7, 5, 2, 1 für ekâdaça-dvâdaçaú ist durch ekaçesha nach Art von pitarau für mâtâpitarau zu erklären, und kehrt auch in den andern Brâhmaṇa-Texten mehrfach wieder[2]). — Für die verschiedene Verwendung des Imperfects und des Aorists sind einige Stellen von Interesse, in denen beide Tempora neben

[1]) das zweite Hemistich lautet in Vs. ganz verschieden, zeigt daselbst resp. zwei weitere Irregularitäten, indem theils kṛiṇvânā́ darin für kurvâṇâḥ (vibhakter âkâraḥ), theils der Singular anvā́tâṁsît statt des Plurals (= atânishuḥ) gebraucht erscheint.

[2]) so hier z. B. in der Parallelstelle Kâṭh. 33, 1. Pañcav. 4, 1, 2. Und vgl. noch: daça vai purushe prâṇâs stanau dvâdaçau Kâṭh. 33, 3, imé evá dyā́vâpṛithivī́ trayastriṁçyau Çat. 4, 5, 7, 2, tá ékatriṁçad índraç cai 'vá prajā́patiç ca trayastriṁçaú Çat. 11, 6, 3, 5. 14, 6, 9, 3, prajâpatiç ca vashaṭkâraç ca trayastriṁçau Pañcav. 6, 2, 5, pratishṭhé shaḍviṁçyau Çat. 12, 3, 2, 2 (vgl. diese Stud. 9, 18).

einander erscheinen, und zwar so, dass das erste im Verlauf der Darstellung gebraucht wird, das zweite dagegen einem Erzählenden als Bericht über das Vergangene in den Mund gelegt wird[1]). So zunächst und zwar an zwei Stellen (2, 3, 5. 2. 5, 6, 5): tám yákshma ârchat, aber gleich darauf: rā́jânam yakshma ârad íti tád râja-yakshmásya jánma. Ebenso 2, 5, 3, 2: índrasya vṛitráṃ jaghnúsha indriyáṃ vîrỳam pṛithivī́m ánu vỳ ârchat tád óshadhayo vîrúdho 'bhavan, und gleich darauf: sá prajā́-patim úpâ 'dhâvad: vṛitrám me jaghnúsha i. v. p. ánu vỳ ârat tád óshadhayo vîrúdho 'bhûvann íti. Und ebendaselbst: tát paçáva óshadhîbhyó 'dhy âtmánt sám anayan tát práty aduhan, und gleich darauf: sám anaishuḥ práty adhukshan ná tú máyi çrayata íty abravît. Desgleichen ibidem: tád asmai çṛitám akurvan, und gleich darauf: sám anaishuḥ práty adhukshañ chṛitám akran ná tú mâ dhinotî 'ty abravît. Ferner ebenso 2, 2, 1, 1 (Kâṭh. 9, 17): prajā́-patiḥ pra-jā́ asṛijata, tā́ḥ sṛishṭā́ indrâ-'gnī́ ápâ 'guhatâm, und gleich darauf: sò 'câyat prajā́-patir: indrâ-'gnī́ vaí me pra-jā́ ápâ 'ghukshatâm íti.

[1]) diese Art, den Aorist zu verwenden, geht übrigens auch durch die übrigen Brâhmaṇa-Texte hindurch, s. z. B. asṛijata und asṛishṭa Ait. Br. 6, 18 und ähnliche Fälle in Çat. 3, 9, 1, 2. 10, 1, 8, 3. 11, 1, 6, 9. 12. 18. 14, 4, 2, 10.

Berlin den 18. December 1872.

A. W.

Appendix.

A.

Ich benutze diese Gelegenheit, um hier noch folgende Fehler in meiner Textausgabe der Ts. nachträglich zu verbessern. Es ist zu lesen:

im elften Bande:

pag. 15,24 -pā́[4]. — 31,20 8,1,12. — 32,10 rā́yaḥ[4]. — 36,2 abhī́ke. — ibid. 31 14. — ibid. 32 s. P. 9,22. — 44,21 nṛi-vád. — 55,37 auch W liest wie BE. — 61,8 upa-prayánto. — 71,2 ca sárve. — 74,6 páñca-bilasya. — 83,12-15 die Kommata sind je hinter agachat zu setzen, und hinter nir-ávâsâyayat zu streichen. — 85,30 sa-âçîr-keṇa. — 90,21 'va-hitâ. — 97,18 das Komma hinter yájamânaç ist zu tilgen. — 106,27 ‖ 5 ‖. — 107,27 éka-kapâlam. — 114,4 svayaṃ-kṛitá. — 120,5 pastyā̃su | eti — brahmâsn. — 125,12 ánapa-gâḥ. — 151,24 paçu-mā̃n. — 163,23 jâṇatẹ. — 175,22 áyâtayâma-tvâya. — 203,25 gaúr vā̃vá[1]. — 227,7 prâjâ-patyám ‖ 1 ‖ íti. — 238,7 ā̃hutî-bhir[3]. — 248,27 cátush-padâm. — 254,25 ghṛitá-vad. — 273,10 ud-gîthā̃ ud-gîthá. — 277,11 ca ‖ 1 ‖. — 304,21 viçva-vâre. — 334,6 pûrushatvateti. — 343,24 ánâ-turam. — 359,26 und 360,1 zu yukta (oder yuñkta?) s. oben pag. 93. — 368,24 citraçravas-tama. — 376,20 prâvṛishā̃[1] 'hnâu. — 383,21 â-târŷâya. — 386,7 nī́la-grîvâḥ. — 391,2 dur-matím.

im zwölften Bande:

pag. 20, 25 die [2] nach Ājîgartim ist zu tilgen. — 33, 4 ā̆yavase. — 37, 23 "yátana-vân. — 63, 18 ‖ 6 ‖. — 78, 27 'nnâ-'dó. — 94, ult. die Regel des P. 6, 4 hat hier nichts zu suchen, da anu vom P. nicht zu den upasarga gerechnet wird. — 95, 1 râja-sū̆yam. — 99, 25. 26 Trasá-dasyuḥ[2]. — 111, 20 cinute ná. — ibid. 21 vṛiçyate[2]. — 118, 5 áyâta-yâmnî. — 119, 28 vasantáḥ. — 147, 20 bhávati ná. — 149, 25 nā̆nâ-vîryâ. — 151, 21 soma-vikrayíṇam. — 159, 20 áyâtayâma-tvâya. — 161, 8 vedi-tvám. — 163, 29 pánthâm vâ. — 190, 30 die Regel des P. 6, 12 (so ist statt 5, 12 zu lesen) hat hier nichts zu suchen; da anu in P. nicht zu den upasarga (1, 15) gerechnet wird, fällt es nicht unter P. 6, 4 und ist somit eine Ausnahmebestimmung (nach Art von 6, 12) für das darauf folgende sacante nicht nöthig. — 208, 22 syâd. — 226, 30 (ati°). — 237, 4 âyátana-vân. — 260, 5 srutí[6]. — 282, 17 ‖ 4 ‖. — 298, 10 praty-ávarûḍhyâ. — 302, 8 shaḍ-ahó. — 332, 8 múkha-vate. — 387^b 18. 19 dazwischen ist einzuschalten: mamâ 'gne varco 4, 7, 14.

Als Lückenbüsser erlaube ich mir im Uebrigen hier auf die im schol. zu 7, 5, 9, 4 beim sûtrakâra vermuthlich vorliegende höhnische Beziehung auf den Buddhismus speciell hinzuweisen.

B.

Der freundlichen Mittheilung Bühler's verdanke ich die nachstehenden pratîka einer ihm gehörigen Handschrift der Maitrâyanî-çâkhâ (s. oben p. 103). Ich habe dieselben mit den betreffenden Angaben bei Haug „Brahma und die Brahmanen" p. 31—34 (München 1871) verglichen, und die mir zur Hand seienden Parallelstellen aus Ts. etc. hinzugefügt. Anordnung und Wortlaut dieser çâkhâ sind ganz selbständig, die Kürze der Angaben lässt aber leider ein näheres Eingehen nicht gut zu. In zwei Punkten, s. p. 119 n. und p. 122 n., haben ihre Mss. eine ungewöhnliche, resp. ganz abnorme Schreibweise. Insbesondere aber zeigen sich bei ihr sehr merkwürdige Differenzen von der gewöhnlichen Accentbezeichnung. Was zunächst nämlich Bühler's Handschrift betrifft, so steht die 3, welche in andern Mss. einer langen svarita-Silbe, der ein udâtta folgt, nachgesetzt zu werden pflegt, hier vielmehr vor derselben, so z. B. bei 1, 4. Viel erheblicher aber sind die Eigenthümlichkeiten, welche das eine der beiden Haugschen Mss., geschrieben Çake 1512 und aus Ahmedabad stammend, zeigt. Daselbst ist nämlich der „udâtta mit einem senkrechten Strich über dem Buchstaben bezeichnet, wie sonst der svarita, der letztere dagegen durch eine wagerechte Linie, welche den Buchstaben, der damit versehen ist, in der Mitte kreuzt. Ausserdem finden sich öfter nach dem udâtta, da, wo der svarita stehen sollte, drei kleine senkrechte Striche über der Linie; so stehen sie z. B. in nirvapet über dem va anstatt des svarita. Ausserdem treffen wir unter dem Buchstaben an der Stelle des svarita, der jâtya ist, wie in

vîrya, ein Häkchen; das ya in vîrya, vâkya, das yâ in vyârdhyata ist damit versehen.“ Nach dem bhâshikasûtra nun (s. diese Stud. 10, 421) hatten die Tâṇḍin und die Bhâllavin eine der des Çatap. Br. gleiche Accentuirung, d. i. markirten, wie dieses, die udâtta-Silbe selbst. Ihnen schliesst sich somit auch die Maitrâyaṇî-Schule an, mit dem Unterschiede indess, dass hier die Markirung nicht durch einen wagerechten Strich unter der Linie, sondern, ähnlich wie bei unserer eigenen Bezeichnung der Acut, durch einen senkrechten Strich über der Linie geschieht. Die Bezeichnung des jâtya-svarita durch ein „Häkchen unter dem Buchstaben“ entspricht ganz der in den Mss. der Vâj. S. üblichen Weise, s. meine Ausgabe, resp. p. x der Vorrede dazu und diese Stud. 10, 441, während die des secundären svarita durch eine wagerechte Linie, die den Buchstaben in der Mitte kreuzt, sich in einigen Atharva-Mss. wieder findet. Im Kauçikasûtra wird der jâtya-svarita gelegentlich durch einen von rechts nach links hinabgehenden Querstrich unter der Linie markirt. — Da es der Gegenstand so mit sich bringt, mag mir hier, prasañgena, noch eine Bemerkung über eine andere ganz eigenthümliche Accentbezeichnung gestattet sein, deren Mittheilung ich Freund Rost in London verdanke. Ein Ṛik-Mspt. der I. O. L. (No. 281) nämlich, in Nandinâgarî geschrieben, markirt die Accente durchweg nur in der Mitte der Linie, durch rechts an die Buchstaben antretende Zeichen, und zwar den udatta ebenso wie den einfachen anudâtta (s. hiezu diese Stud. 10, 430 ff.) durch einen wagerechten Strich, den anudâttatara (anudâtta vor udâtta) durch einen nach unten sich öffnenden rechten Winkel, und den secundären svarita (die auf einen

udâtta folgende, selbst unbetonte Silbe) durch einen sich nach oben öffnenden dgl. Es ist dies das einzige Mspt., welches diese Bezeichnung hat. „In zwei oder drei andern wird der svarita durch senkrechten Strich über der Linie (also wie gewöhnlich), und der anudâtta durch eine nach unten offene Curve unter derselben bezeichnet. Alle andern vedischen Mss. in Nandinâgarî sind unaccentuirt.“

I. prathama-kâṇḍa, 11 prapâṭhaka.

1. prap. mit 13 kaṇḍikâs[1]).

Anfang: ishe tvâ subhûtâya, vâyava stha, devo vaḥ savitâ prâ 'rpayatu[2]) çreshṭhatamâya karmaṇe (1, 1, 1).

Ende: sudhâtv imaw[3]) yajñaṃ divi deveshu vâte dhâ svâhâ (1, 1, 13, 3).

2. prap. adhvaranâmâ, mit 18 kaṇḍikâs.

Anfang: âpo devîḥ çundhata mâ madhumantam madhumatîr devayajyâyai (1, 2, 1).

Ende: sumitrâ na oshadhayaḥ santu durmitrâs tasmai santu yo asmân dveshṭi yaṃ ca vayaṃ dvishmaḥ (1, 4, 45, 2).

3. prap. grahanâmâ, mit 39 kaṇḍikâs.

Anfang: havishmatîr imâ âpo havishmân devo adhvaraḥ (1, 8, 12, 1).

Ende: payasvân agna â 'gamaṃ taṃ mâ saw sṛija varcasâ ||

4. prap. yajamânanâmâ, mit 15 kaṇḍikâs.

Anfang: mamâ 'gne varco vihaveshv astu vayaṃ tve 'ndhânâs tanvam pushema (4, 7, 14, 1).

---

[1]) Haug spricht nicht von kaṇḍikâs, sondern von „anuvâkâs“.

[2]) prârthayatu Haug am a. O. p. 32 (jedenfalls wohl irrthümlich).

[3]) finales m wird hier nicht blos vor den Sibilanten und r, sondern auch vor y und v durch w gegeben; ebenso bei Haug.

Ende: sarasvatyai carum nirvapet sarasvate dvâdaçakapâlam, amâvâssyâ vai sarasvatî pûrṇamâsaḥ sarasvân, ubhâ evai 'nau yathâpûrvam kalpayitvâ labhatâ (" rabhata?) ṛi(d)dhyâ, ṛidhnoty, atha mithunatvâya (3, 5, 1, 4).

5. prap. agnyupasthânanâmâ, mit 14 kaṇḍ.

Anfang: upaprayanto adhvaram mantrau vocemâ 'gnaye (1, 5, 5, 1).

Ende: avinashṭân avirhutân (°hru°) pûshai 'nân abhy arakshîd asmâkam punar âgamâd ity, ahorâtre vai mitrâvaruṇau paçavaḥ pûshâ, 'horâtrâbhyâm cai 'va mitrâvaruṇâbhyâm ca gṛihân guptân âtmam (âtman) dhatte.

6. prap., mit 13 kaṇḍikâs.

Anfang: pra vo vâjà abhidyavo havishmanto ghṛitâcyâ (2, 5, 7, 2).

Ende: yâ vai praphaly (?) âsît sâ gaur abhavat, se 'ḍâ sâ mânavî ghṛitapadî maitrâvaruṇî (2, 6, 7, 1. B. 3, 5, 8, 1).

7. prap. punarâdhânanâmâ, mit 5 kaṇḍikâs.

Anfang: ya(t) tvâ kruddhaḥ parovapa manyunâ sumanastara (1, 5, 8, 1).

Ende: tad yad etaiḥ punar âdhatte 'tha ṛidhnoty, âdityâ hi punarâdheyam (1, 5, 4, 4).

8. prap. agnihotranâmâ, mit 10 kaṇḍ.

Anfang: prajâpatiḥ prajâ asṛijata | sa vâ agnim evâ 'gre mûrdhato 'sṛijata.

Ende: aindrâgnam upasannam prâjâpatyau samidhi vaiçvadevau hutam (B. 2, 1, 7, 1. Çat. 11, 5, 3, 5).

9. prap. câturhotṛika, mit 8 kaṇḍikâs.

Anfang: cittiḥ sruk cittam âjyam (A. 3, 1).

Ende: vindate prajâm â 'sya vîro jâyate, yadi saṃvatsaraṃ juhvaṃ (°hvan) na vinde nâ ityaṃ (vinden nâ "dṛityam ?).

10. prap. câturmâsya, mit 20 kaṇḍ.

Anfang: âgnesyo 'shṭâkapâlaḥ saumyaç caruḥ (1, 8, 2, 1).

Ende: iyaṃ vâ aditir iyam pratishṭhâ, yad âdistyo 'syânim (? 'syâm) eva pratitishṭhati.

11. prap. vâjapeya, mit 10 kaṇḍikâs.

Anfang: deva savitaḥ pra suva yajñam pra suva yajñapatim bhagâya (1, 7, 7, 1).

Ende: adityai shoḍaçâksharâya chandase svâhâ prajâpatiḥ saptadaçaḥ (1, 7, 11, 2).

II. upanishad[1]).

III. dvitîya- oder madhyama-kâṇḍa[2]), 13 prapâṭhaka.

1. prap. ishṭinâmâ, mit 12 kaṇḍ.

Anfang: aindrâgnam ekâdaçapâlaṃ nir vapet (2, 2, 1, 1).

Ende: indrâya kriyate, sarvata evai 'nam muñcati, vajreṇe 'mâ diço 'bhi pary â vartate.

2. prap., mit 13 kaṇḍ.

Anfang: âdityâ nnâgaṃ (bhâgaṃ?) vaḥ karishyâmy, amum âmushyâyanam ava gamayata.

---

[1]) in Haug's Mspt. (p. 32) scheint sich die upanishad an den vierten kâṇḍa anzuschliessen; wenn sie hier an zweiter Stelle eingeschoben ist, so geschieht dies wohl, um der Bezeichnung des zweiten kâṇḍa als madhyama gerecht zu werden?

[2]) aus dieser Benennung des zweiten kâṇḍa, ebenso wie dem Namen khilakâṇḍa für den vierten kâṇḍa (s. unten), folgt, dass dieser letztere kâṇḍa (s. Haug am a. O.) eigentlich nur ein secundärer Anhang ist, der Text ursprünglich nur drei kâṇḍa hatte. Die upanishad ist selbstverständlich als ein noch späterer Anhang zu erachten.

Ende: athai 'sha somaѡ vamati, yañ çyâmâkataṇḍulaiḥ[1] çriṇâti (çrî°) somapîthasya dhṛityai (2, 3, 2, 6).

3. prap., mit 9 kaṇḍikâs.

Anfang: âgneyam ashṭâkapâlaṃ nir vapet.

Ende: atha yac catvâro digbhya evai 'naṃ tena sam îrayanti.

4. prap., mit 8 kaṇḍ.

Anfang: viçvarûpo vai tvâshṭra âsît triçîrshâ 'surâṇâѡ svasrîyaḥ (2, 5, 1, 1).

Ende: itî 'mân eva lokân vṛishṭyai saṃ mṛiçati.

5. prap. paçubandha, mit 11 kaṇḍ.

Anfang: saumyaṃ babhruṃ lomaçaṃ piñgalam â labheta paçukâmaḥ (2, 1, 2, 7).

Ende: çuntho (°ṇṭho?) vâ bhavati çukaharir vaishashye, tasya devatayâ paçûnâѡ samṛiddhaḥ.

6. prap. râjasûya, mit 13 kaṇḍ.

Anfang: anumatyâ ashṭâkapâlaṃ nir vapanti (1, 8, 1, 1).

Ende: daṇḍa upânaho (°hau?) çushkadṛitiḥ sâ dakshiṇâ (1, 8, 19, 1).

7. prap. mit 20 kaṇḍ.

Anfang: yuñjânaḥ prathamaṃ manas tatvâya savitâ dhiyaḥ (4, 1, 1, 1).

Ende: te naḥ pântv asmin brahmaṇy asyâṃ purodhâyâm asmin karmaṇy asyâm âçishy asyâṃ devahûtau (3, 4, 5, 1. 4, 8, 8, 2).

---

[1]) diese sonderbare Schreibung: ñ ç für: t ç, resp. c ch, findet sich hier noch einige Male (s. 4, 18. 5, 11) und ebenso auch bei Haug p. 88, wo tañ (mit virâma) çamyâḥ, yañ (mit virâma) çamî. Ich vermuthe, dass ñ hier einfach, und zwar etwa schon vor Zeiten, in einem Mspt., auf welches unsere Mss. sämmtlich zurückzuführen sein würden (s. oben p. 98), verlesen ist für c. Die Schreibung: c ç ist ja nach Pâṇ. 8, 4, 68 gleichberechtigt mit c ch, war aber handschriftlich bis jetzt noch nicht nachgewiesen.

8. prap., mit 14 kaṇḍ.

Anfang: lokaṃ pṛiṇa chidraṃ pṛiṇâ 'çro ('tho) sîda dhruvâ tvam (4, 2, 4, 4).

Ende: agnâ (agna) ishṭakâ dhenavo virâjo nâma kâmadughâ amutrâ 'mushmil loke (4, 4, 11, 4).

9. prap., mit 10 kaṇḍ.

Anfang: â tvâ vahantu harayaḥ cetasaḥ çvetair açvair iha hetumadbhiḥ.

Ende: - jyotir gacha namas te astu mâ mâ hiṃsîḥ.

10. prap., mit 6 kaṇḍ.

Anfang: açmann ûrjaṃ pavate çiçriyâṇâm (4, 6, 1, 1).

Ende: juhomi viçvakarmaṇe | viçvâhâ 'dâbhyaṃ haviḥ (4, 6, 2, 6).

11. prap., mit 6 kaṇḍ.

Anfang: çukrajyotiç ca citrajyotiç ca dhruvaç ca (4, 6, 5, 5).

Ende: annâya tvâ vâjâya tvâ vâjajitvâyai tve 'she tvo "rje tvâ rayyai tvâ poshâya tvâ.

12. prap., mit 6 kaṇḍ.

Anfang: viçve no adya maruto viçve (°çva) ûtî viçve bhavantv agnayaḥ samiddhâḥ (4, 7, 12, 1).

Ende: viçve devâ havir idaṃ jushantâm.

13. prap., mit 23 kaṇḍ.

Anfang: sam anyâ yanty upa yanty anyâḥ samânam ûrvaṃ nadyaḥ vṛiṇanti (pṛi°) (2, 5, 12, 1).

Ende[1]): saṃvatsara ṛitubhiḥ saṃvidâno mayi pushṭiṃ pushṭipatir dadhâtu.

---

[1]) der „letzte anuvâka (28) des madhyamakâṇḍa beginnt" nach Haug (pag. 38): hiraṇyagarbhaḥ sam avartatâ 'gre (s. 2, 2, 12, 1. 4, 1, 8, 3 etc.).

IV. tṛitîya- oder upari-kâṇḍa, 16 prapâṭhaka.

1. prap. juhvamapriyaḥ (juhûmagriyaḥ?), mit 10 kaṇḍ.
Anfang: juhûm agre sammârshṭi juhûr vai yajñamukham.
Ende: devâyatanaω vâ agnir vaiçvânaro, yatkâmo bhavati saω hâ sau ('smai?) sa kâmo namati.

2. prap. dṛiçâno nâma, mit 10 kaṇḍ.
Anfang: dṛiçâno rukma uruyâ vi bhâtî 'ti rukmaṃ pratimuñcati (5, 1, 10, 3).
Ende: tasmât paçumân uttamâω vâcaω vadati.

3. prap. stomabhâgo nâma, mit 10 kaṇḍ.
Anfang: athai 'tâ stomabhâgâ, etaω vai bṛihaspatir (5, 3, 5, 4).
Ende: saω vâ etad agnim indhe yac cinoti, taṃ dîpayaty eva mârutaiḥ.

4. prap. vasordhârîyo nâma, mit 10 kaṇḍ.
Anfang: vasor dhârâ(ṃ) juhoty akḷiptasya kḷiptyâ (5,4,8,1).
Ende: yan nîvârâ âraṇyaṃ tenai 'va tad ubhayam ava rundhe.

5. prap., mit 5 kaṇḍ.
Anfang: â vâ esha prajâpataye vṛiçc(y)ate yaḥ çira upa(da)dhâti (5, 5, 8, 3?).
Ende: svargam evai 'naṃ lokaṃ gamayitvâ 'tha kâmaṃ carati.

6. prap. âgnâvaishṇavo nâma, mit 10 kaṇḍ.
Anfang: âgnâvaishṇavam ekâdaçakapâlaṃ nirvapet (2,2,9,1).
Ende: tasmâd ekavratena bhavitavyaω, sakṛit (mit virâma) hy agnihotraω hûyate.

7. prap., mit 10 kaṇḍ.
Anfang: akḷiptaω vâ idam âsît.
Ende: tejo vai madantîs teja evâ 'va rundhe.

8. prap. asurâṇâ nâma, mit 10 kaṇḍ.
Anfang: asurâṇâṃ vâ eshu lokeshu pura âsan.
Ende: ya evaṃ vidvân saṃcarati na sadassyâm ârtim â ''rchati.

9. prap. saṃkrântâ nâma, mit 8 kaṇḍ.
Anfang: yajño vâ esha saṃkrâmann eti.
Ende: ekâdaçâ 'nuyâjâḥ, prâṇân asmin dadhâti.

10. prap. patnîvanta nâma, mit 7 kaṇḍ.
Anfang: patnî vai pracyavamânâ 'mushyâ ''dityasya lokam pra c(y)avate.
Ende: tatro 'popyaṃ tad eva tâṃ çucam ava yajati.

11. prap. sautrâmaṇîyo nâma, mit 13 kaṇḍ.
Anfang: samiddha indra ushasâm anîke (B. 2, 6, 8, 1).
Ende: satyena revatîḥ kshatraṃ havir indraveyo (indre vayo) dadhuḥ.

12. prap., mit 21 kaṇḍ.
Anfang: imâm agṛibhnan raçanâm ṛitasya (B. 3, 8, 3, 2).
Ende: supatnîḥ patnayo vâjin prajayâ 'bhi kshushîmahi (?) | kuvid añga.

13. prap., mit 20 kaṇḍ.
Anfang: ûrdhvâm enâm uñ çrapaya girau bhâraṃ harann iva (7, 4, 19, 2).
Ende: aruṇâḥ çarade, pṛishanto hemantâya, piçaṃgâḥ çiçirâya.

14. prap., mit 21 kaṇḍ.
Anfang: vasantâya kapiñjalâm (°lân?) âlabhate (Vs. 24, 20).
Ende: viçvebhyo devebhyaḥ pṛishataḥ.

15. prap., mit 11 kaṇḍ.
Anfang: çâdaṃ dadbhir avakân dantamûlair (Vs. 25, 1).
Ende: dyâvâpṛithivîbhyâm aṃhomugbhyâm puroḍâçaṃ dvikapâlam (7, 5, 22, 1).

16. prap., mit 5 kaṇḍ.

Anfang: mâ no mitro varuṇo aryamâ "yur indra ṛibhukshâ (marutaḥ) pari kshân (khyan) (4, 6, 8, 1).

Ende[1]): yathâ ha tad vasavo gaurya(ṃ) ċit yadi (padi) shitâm amuñcatâ vy aṃho pra târy agne prataran nâ (na) âyuḥ (4, 7, 15, 7).

V. caturtha- oder khila-kâṇḍa, 14 prapâṭhaka.

1. prap., mit 14 kaṇḍ.

Anfang: vanaspatîn vâ ugro deva ud aushat[2]).

Ende: ato vâ 'dhvaryur yajñaṃ pra yuñkte tad evai 'nam prati shṭhâpayati.

2. prap., mit 14 kaṇḍ.

Anfang: prajâpatir vâ eka âsît so 'kâmayata.

Ende: akshodhukâ asya paçavo bhavanti yasyo 'kshâ ca vehac ca goshu bhavataḥ.

3. prap., mit 10 kaṇḍ.

Anfang: arâtîyanti vâ anye purushâya nâ 'nye, ye 'râtîyanti sâ nirṛitir.

Ende: tad dvâtriṃçad, dvâtriṃçadaksharâ 'nushṭup, vâg anushṭup, yâvaty eva vâk tayâ sûyate.

4. prap., mit 10 kaṇḍ.

Anfang: pratîpam anya ûrmir yudhyaty anvîpam anyo (6, 4, 2, 2; s. schol. zur kâr. zu Pâṇ. 3, 1, 85).

Ende: imaṃ vâ etaṃ lokam punar upâ 'va rohati.

---

[1]) „der letzte (5) anuvâka des 16ten prap. beginnt" nach Haug (p. 88): agner manve prathamasyâ 'mṛitânâṃ yaṃ pâñcajanyaṃ bahavaḥ samindhate (4, 7, 15, 1).

[2]) s. Haug l. c. p. 88, wo zweimal vatsân apâkaroti statt ayâ° zu lesen.

5. prap., mit 9 kaṇḍ.

Anfang: apo vai vṛitraḥ parâ 'çayat.

Ende: esha vai prajâpatiḥ pâtrîyaḥ, sa ha tvâ enaṁ veda ya evaṁ veda.

6. prap., mit 9 kaṇḍ.

Anfang: navai 'te prâtar grahâ gṛihyante.

Ende: anyatre ''kshamâṇena hotavyam, anûpadrashṭai 'shâm bhavati.

7. prap., mit 9 kaṇḍ.

Anfang: gâyatro vai devânâṁ savitâ.

Ende: ity abhi ni dadhyâd, indravajreṇai 'vai 'nam abhi ni dadhâti, pramâyuko bhavaty, atho dvâdaçasyai 'vai 'sha mâso 'varu(d)dhyai.

8. prap., mit 10 kaṇḍ.

Anfang: Manor vai pâtrâṇy âsaṁs teshâṁ saṁhanyamâ[nâ]nâṁ yâvanto 'surâ upâçṛiṇvaṁs tâvantas tadahar nâ 'bhavan (Kâṭh. 30, 1).

Ende: âdityenâ 'smiṅ loke, vaiçvakarmaṇenâ 'mushmin.

9. prap., mit 27 kaṇḍ.

Anfang: yuñjate mana uta yuñjate dhiyo (1, 2, 13. 4, 1, 1, 1. A. 4, 2).

Ende: brahmaṇa upastaraṇam asi, brahmaṇe tvo 'pa stṛiṇâmi.

10. prap., mit 6 kaṇḍ.

Anfang: agnir vṛitrâṇi jaṅghanad (4, 3, 13, 1. 5, 5, 6, 1. B. 3, 5, 6).

Ende: taraṇir viçvadarçano (°to?) jyotiḥkṛid asi sûrya | viçvam â bhâsi rocanam (1, 4, 31. A. 3, 16).

11. prap., mit 6 kaṇḍ.

Anfang: indrâgnî rocanâ divaḥ (4, 2, 11, 1. 3, 13, 8. B. 3, 5, 7, 3).

Ende: anyam asmad bhiyâ iyam agne sishaktu duchunâ | vardha no amavañ çavaḥ (2, 1, 11, 3).

12. prap., mit 6 kaṇḍ.

Anfang: idaṃ vâm âsye haviḥ priyam indrâbṛihaspatî (3, 3, 11, 1).

Ende: imâni ta uditâni çaṃtamâni tebhir vayaṃ subha- gâsa syâma.

13. prap., mit 10 kaṇḍ.

Anfang: pra devaṃ devyâ dhiye 'ty ashṭau | añjanti tvâ (3, 3, 11. B. 3, 6, 1).

Ende: devânâm uta yo martyânâṃ yajishṭha ity âdi.

14. prap., mit 18 kaṇḍ.

Anfang: somo dhenuṃ somo arvantam (B. 2, 8, 8).

Ende[1]: rakshâ ca no pâhi çûrîn (sû°) râye ca nâḥ (naḥ) svapatyâ ishe dhâḥ.

---

[1] der „letzte anuvâka (18) des letzten (14) prapâṭhaka beginnt" nach Haug (p. 34): çuci (so statt çruci zu lesen) vo havyâ marutaḥ, s. B. 2, 8, 5, 5.

Zweites Buch der Atharva-Saṃhitâ[1]).

1.

Verherrlichung des Urgrundes aller Dinge.

1. Das Höchste der Seher schaut, das Verborgne,
Worin Alles (wieder) wird eingestaltig. |
Ihm molk Pṛiçni ab, was da ward geboren;
Zujauchzten die Schaaren, die Himmelskund'gen. || 1 ||

Dies ganze Stück findet sich, mit erheblichen Varianten indess, wieder als Theil der Mahânârâyaṇa-Upanishad, resp. in Taitt. Âr. 10, 1, 3. 4. Vâj. S. 32, 8—12; s. die Uebersetzung des dortigen Textes in dies. Stud. 2, 84. — Vom ersten Vers findet sich dort nur das erste Hemistich[2]), und zwar mit den Varianten paçyan viçvâ[3]) bhuvanâni vidvân in T., nihitaṃ guhâ sad in Vs. (für paramaṃ guhâ yad) und ekanîḷam in T., ekanîḍam Vs. (statt ekarûpam). —

---

[1]) aus den Monatsberichten der kön. Akad. der Wiss. zu Berlin 1870 Juni p. 462—524 unverändert, bis auf einige wenige stylistische Aenderungen und einige durch eckige Klammern markirte Zusätze, resp. Noten; die Uebersetzung des ersten Buches s. in diesen Studien 4, 393-430.

[2]) das zweite Hemistich lautet: tasminn (yasminn T.) idaṃ saṃ ca vi cai 'ti sarvaṃ (vi cai 'kam T.), sa otaḥ protaç ca vibhûḥ (vibhu T.) prajâsu „darin dies Alles eingehet und herausgeht; er (es) ist gewoben und geflochten in die Wesen als ihr Herr."

[3]) viçvâ ist wohl metri caussa zu tilgen.

veno nâma gandharvaḥ, Sây. zu T.; vgl. zend. √vaên, sehen. — Unter pṛiçni ist wohl hier[1]) die unter dem Symbol einer bunt-gesprenkelten Kuh personificirte bunte Naturkraft (mûlaprakṛiti, hier aber als Demiurgos wirkend) zu verstehen, vgl. das über go in dieser Beziehung in dies. Stud. 9, 100. Ind. Streif. 2, 462—3 Bemerkte. Die bunte Sturmeswolke, die das himmlische Nass melkt (Ṛ. 10, 12, 3 duhé yád énî divyám ghṛitám vấḥ), reicht hier jedenfalls nicht aus; dagegen ist eben an die çabalî[2]), s. dies. Stud. 5, 443 ff., an die ajâ lohitaçuklakṛishṇâ (Taitt. Âr. 10, 12, 5. Çvetâçv. Up. 4, 5. dies. Stud. 1, 428), die neben dem brahman als increata gleichberechtigt dasteht, zu erinnern. — aduhat mit doppeltem Accusativ der Person und der Sache (wie duhe eben). — jâyamânâḥ fem.; dazu wohl aus dem Folgenden vrâḥ heranzuziehen? — vrâḥ von √vrâ = var; eig. Umgebung, dann Schaar, vgl. vrâta. Der lobende Zuruf bezieht sich wohl nicht auf den Act der Erkenntniss von Seiten des Sehers, sondern vielmehr auf die Melkung des Absoluten durch die pṛiçni, den Act der Schöpfung also, und die svarvido vrâḥ sind entweder die dadurch eben ins Leben gerufenen Schaaren? oder solche, die bereits aus einem früheren dgl. Acte stammen, und, da die Schöpfung immer fort dauert, nun späteren Acten der Art beiwohnen?

2. Dás meld' uns der Weise, des Ew'gen Kund'ge,
 was als höchster Grund im Verborgnen ruhet. |
Denn seine drei Stufen ruhn im Verborgnen, —
 Wer sie erkennt, dér sei des Vaters Vater! ‖ 2 ‖

[1]) im Uebrigen s. Pet. W. s. v., und Muir Orig. Sansc. Texts 5, 89. 147.
[2]) vgl. çabalam als Name des brahman Kaush. Upan. p. 24. 149 Cowell.

Dieser Vers kehrt im Wesentlichen identisch an den angegebenen Stellen wieder; voce T. (für voced), amṛitaṃ nu (für amṛitasya) T. Vs., nâma[1]) nihitaṃ guhâsu T. dhâma vibhṛitam (guhâ sat) Vs., (für dhâma paramaṃ guhâ yat), guhâsu T. (für guhâ 'sya), yas tad veda T. (für yas tâni veda), savituḥ T. (für sa pituḥ). — gandharva hier in der abgeschwächten Bedeutung: ein Weiser, vgl. Çâñkh. 12, 20, 2 (Ath. 19, 128, 3) yad bhadrasya purushasya putro bhavati dâdhṛishiḥ | tad vipro abravîd u tad gandharvaḥ kâmyaṃ vacaḥ; die manushyagandharva stehen den devagandharva gegenüber in Taitt. Up. 2, 8 (dies. Stud. 2, 230). — Die drei padâni, Zustände, Stufen sind nach Mahîdhara: Entstehen, Bestehen, Vergehen, oder: brahman Absolutes, antaryâmin Demiurg, vijnânâtman Einzelseele; oder bezieht sich der Ausdruck etwa auf die im purusha-sûkta (Ṛ 10, 90, 3. Vs. 31, 3) vorliegende Vorstellung, dass drei Viertel[2]) des Absoluten nicht zur Erscheinung in der Welt gelangen, nur ein Viertel desselben deren theilhaftig wird? wozu auch die gleiche Vorstellung von den vier Vierteln der vâc (s. Petersb. Wört. unter turîya) zu vergleichen ist. — „dér sei des Vaters Vater!", s. dies. Stud. 9, 45. 46.

3\. Er ist unser Vater, Verwandter, Zeuger.
Er kennt alle Satzungen, alle Wesen. |
Er, der allein setzet der Götter Namen, —
Alle Welten gehen zu ihm als Richter. || 3 ||

---

[1]) die in diesen Stud. 2, 84 hiebei von mir gemachte Gleichstellung von nâma = numen ist nicht als eine etymologische zu fassen.

[2]) pada = pâda, Fuss, Viertel s. diese Stud. 9, 96.

Nur das erste Hemistich dieses Verses findet sich an den angegebenen Stellen[1]) und zwar mit den Varianten: sa no bandhur janitâ sa vidhâtâ (für sa naḥ pitâ janitâ sa uta[2]) bandhuḥ); der ganze Vers aber findet sich in Ṛik-Saṃh. 10, 82, 3 und Vs. 17, 27 mit den Varianten yo vidhâtâ (statt: sa uta bandhur), nâmadhâ (statt: nâmadha) und yanty anyâ (statt: yanti sarvâ). — Ueber Prajâpati als den, der allen Wesen ihre Bestimmung zutheilt, s. z. B. Çat. 1, 4, 2, 1 ff.

4. Himmel und Erd' hab' ich sofort umschritten,
nahte mich dem Erstgebornen der Ordnung. |
Stimme gleichsam ein in den Sprecher setzend
Steht in der Welt er, wahrlich er ist Agni. || 4 ||

Das erste Hemistich enthält wenigstens einige Anklänge an T. Vs. am a. O. — Der Dichter hat Himmel und Erde durchsucht und den Prajâpati als den gefunden, der jedes Ding an seine richtige Stelle setzt und dem Agni an flammender Majestät gleichkommt. Dieser seiner Kunde rühmt er sich, weil er dadurch von der Hoheit des Erkannten selbst bestrahlt wird. So allein scheinen mir die Varianten dieses und des folgenden Verses zu der ursprünglichen Fassung derselben, in der sie sich blos auf das Verhältniss des Demiurgos zum Absoluten beziehen, erklärlich. — Es liegt hier resp. in 1. eine ähnliche allgemeine Einleitung für die von 2. an folgenden speciellen brahmâṇi, Spruchsegen, vor, wie beim ersten Buche.

---

[1]) das zweite Hemistich lautet daselbst (s. hier v. 5): yatra devâ amṛitam ânaçânâs tṛitîye dhâmann (Vs., dhâmâny T.) adhy (Vs., abhy T.) airayanta „in welchem die Götter Unsterblichkeit erreichend hinauf zur dritten (Himmels-)Stätte sich erheben".

[2]) Metrums halber lies: so 'ta.

5. Alle Welten habe ich rings umschritten
Den durchgehn'den Faden zu schau'n der Ordnung, |
Unsterblichkeit findend worin die Götter
zur einigen Quelle empor sich heben. || 5 ||

Das erste Hemistich klingt an T. und Vs. 32, 12 an; das zweite findet sich in T. und Vs. 32, 10 wieder (wo aber tṛitîye dhâmann adhy Vs., tṛitîye dhâmâny abhy T., statt samâne yonâv adhy). Der Dichter, resp. Priester, rühmt sich seiner Allwissenheit, um dadurch seinem Wirken und seinen Sprüchen Ansehen und Vertrauen zu sichern.

2.

Würfelsegen.

1. Der himmlische Gandharva, der als Welt-Herr
einzig zu ehr'n ist, für die Leut' preiswürdig — |
Dich banne ich, himmlischer Gott, durch's Spruchlied.
Verneigung sei dir, dessen Sitz am Himmel! || 1 ||

Dass dies Lied ein Würfelsegen sei[1], vermuthe ich nur aus dem letzten Verse, der dann, wie so häufig im Atharva-Veda, die Pointe enthält, um die es sich handelt, während die vorhergehenden Verse die feierliche Einleitung dazu bilden. — Ob wirklich ein „Genius des Mondes" unter gandharva zu verstehen ist, wie Böhtlingk-Roth s. v. wollen, ist wohl noch zweifelhaft. Gemeint jedenfalls ist hier damit (so auch das Pet. W.) der in v. 4 ja auch direct genannte Viçvâvasu, der alle Schätze

[1] im Kauçikasûtra 8 erscheint es in der Spitze der drei daselbst als mâtṛinâmâni bezeichneten sûkta, s. ibid. § 94-96. 101. 114 und vgl. meine Abh. über Omina und Portenta p. 350 ff. Ich halte dies für eine erst secundäre Verwendung, s. ibid. p. 353.

Habende[1]], der als König sämmtlicher Gandharva und als Gemahl der Apsaras (s. v. 5), speciell aber weiter als, nach Soma erster, Gemahl auch jeder menschlichen Jungfrau, resp. als Genius der weiblichen Pubertät und Virginität[2]) gilt. In den Brâhmaṇa erscheint er überdem noch als Räuber des soma, den er der gâyatrî, als sie ihn vom Himmel holte, entwendete und mit dem er sich dann in das Wasser zurückzog, s. Çatap. 3, 2, 4, 2. Pañc. 6, 9, 22. Ts. 6, 1, 6, 5. 11, 5. Kâṭh. 24, 1. In einer andern çruti im schol. zu Vs. 2, 3 wird er freilich umgekehrt unter den Hütern des soma genannt, im Text selbst resp. als Hüter der paridhi genannten Schutzwehr um das Feuer. Er ist jedenfalls ein dämonischer Gesell, und wird daher hier auch mit möglichster Unterwürfigkeit angerufen. — Die anakoluthische Construction der beiden Hemistiche erhöht die Lebendigkeit des Ausdrucks und finden wir sie hier im zweiten Buche noch mehrfach.

2. Zum Himmel hin reicht er, der Opferwürd'ge
Sonnfarbige, göttlichen Zorn's Abwehrer! |
Mild sei uns der Gandharva, der als Welt-Herr
einzig zu ehr'n ist und voll guten Heiles. || 2 ||

Sonnenfarbig, eig. Sonnen(-helle) Haut habend.

---

[1]] die im Pet. Wort. gegebene Erklärung „Allen wohlthuend" passt nicht recht zu den Angaben der Texte über ihn. Zu dem oben bereits Bemerkten füge ich noch hinzu, dass er in Ts. 1, 2, 9, 1 neben dem pariparin, den paripanthin, und den bösen Wölfen (vṛikâ aghâyavaḥ) erscheint: mấ gandharvó viçvấvasur ấ daghat (die Parallelstellen Vs. 4, 34. Kâṭh. 2, 7 lassen diesen letzten Satz aus).

[2]) der cunnus gilt als sein Mund Çâñkhây.g. 1, 19. Bei der ersten cohabitatio wird er angewiesen, sich wegzubegeben, Çatap. 14, 9, 4, 18. Ath. 14, 1, 24. 25. diese Stud. 5, 185. 191.

3. Mit den Tadellosen kam ich zusammen;
Der Gandharva unter den Apsarâ war. |
Im Meere ist, sagt man, ihr Sitz, allwo sie
beständiglich herwärts und abwärts steigen. ||3||

jagme fasse ich jetzt (anders in meiner Abhandl. über Omina und Portenta p. 350) als 1 pers. singul. Der Dichter hat eine Erscheinung der Apsarâ, die man nicht tadeln darf[1]), die man stets nur loben soll, gehabt, den Gandharva ihren Gemahl (den Elfenkönig) mitten unter ihnen gesehen[2]); daher wendet er sich in v. 1. 2 an diesen, lobt und preist ihn, um dadurch auch über die Apsarâ Macht und ihren Schutz beim Würfelspiel zu gewinnen. — Ich glaube noch immer (s. Vâj. S. spec. prim. p. 18 n.), dass die Erklärung von a-psarấ, a-psarás aus psáras = rûpa Nigh. 3, 7 die richtige ist[3]). Es sind die gestaltlosen, oder (s. Pet. W.) die unheimlichen, unfriedlichen Nebelgestalten der Elfen[4]) und sonstigen Spukgeister der Art, die im schattigen Waldesdunkel (s. v. 4) ihr Wesen treiben. In Ts. 3, 4, 8, 4

---

[1]) ? an-a-vadya; oder ob an-avadya, und letzteres Wort aus ava-tya entstanden? vgl. die alte Verstümmelung von atibhûta in adbhuta, und die jüngere von prâtar, Pâli pâtur (pâtur ahosi Fausböll Dhamm. p. 204), in prâdur (so, nicht prâdus ist die Form anzusetzen, wie âvir aus âvid, nicht âvis; anders M. Müller Einl. zu Buddhagh. Parables p. LVIII).

[2]) vgl. Pañc. 12, 11, 10, wo Kalyâṇa Âñgirasa auf den Gandharva Ûrṇâyu trifft, der sich unter einer Schaar Apsaras schaukelt (preñkhayamânam).

[3]) die Herleitung von ápsas = rûpa Çat. 9, 4, 1, 4 ist schwerlich richtig. Uebrigens bedeutet ápsas wohl nicht die Wange, sondern den Busen. Statt apsasâ 'pso Ath. 6, 49, 2 hat die Parallelstelle im Kâṭh. 35, 14 vakshasâ vaksho. Ich fasse apsas als „begehrt, ersehnt", von aps, ältere Form des späteren îps (vgl. aksh neben îksh).

[4]) deren Tanz und Gesang sich bei den Apsaras ebenso wieder findet, wie die Vogelgestalt der Schwanenjungfrauen (die Apsaras erscheinen als âti-Vögel, s. diese Stud. 1, 197).

werden die dichtschattigen Bäume nyagrodha, udumbara, açvattha, plaksha als die Häuser, der Aufenthaltsort, der Gandharva und der Apsaras bezeichnet. Auch nach Ath. 4, 37 sind es die grossen, kronenreichen[1]) Bäume, die açvattha und nyagrodha, wo sich die goldnen und silbernen Schaukeln der Apsaras[2]) finden, und wo ihre Cymbeln (âghâṭa) und Lauten (karkarî) erklingen. Nach dem Flusse hin, zum Ufer der Gewässer sollen sie wie weggehaucht sammt ihrem tanzenden Herrn Çikhaṇḍin verschwinden, durch den starken Geruch des Krautes Bockshorn (ajaçṛiñgî) verscheucht. Es wird dies Kraut resp. daselbst auch noch (v. 10) als gegen die hinleuchtenden (? abhiçocâs), im Wasser sich spiegelnden (? apsu jyotayamâmaka) Piçâca wirksam bezeichnet, worunter wohl, s. Pet. W., Irrlichter und ähnliche Erscheinungen zu verstehen sind. Diese Zusammenstellung der Gandharva und Apsaras mit den Piçâca erinnert sofort an die Bezeichnung der Fata Morgana als „Gandharva-Stadt", die sich neuerdings auch, s. Sachau im Journ. R. As. Soc. 1869. 4, 251. 257, bei den Pârsi wiedergefunden hat, somit offenbar schon der ârischen Periode angehört[3]). — Nach Ath. 7, 109, 3 treiben die Apsaras ihr Wesen zwischen dem Opferplatz, der Erde also, und der Sonne, somit in der Luft, und das „im Meere" unsers Verses ist daher wohl eben auf das Luftmeer zu beziehen.

---

[1]) çikhaṇḍinaḥ; oder ist dies etwa Gen. Sgl.? als n. pr. eines Gandharva, wie in v. 7 ibid.

[2]) dies Schaukeln, Tanzen und Hin- und Her-sich-bewegen ist wohl auch der Grund, warum die Apsaras mit dem Würfelspiel in Bezug stehen?

[3]) aus vedischen Texten einstweilen allerdings mir noch nicht direct nachweisbar; vgl. aber die goldnen Paläste (hiraṇyavimitâni) der Gandharva im Çat. 11, 5, 1, 11 und das über sobha diese Stud. 2, 38 n. Bemerkte.

4. O Wolkige, Blitzige du, du Stern'ge,
Die ihr da folgt Viçvâvasu, dem Gandharv' — |
Euch Göttinnen bringe ich hier Verneigung. || 4 ||

Diese Namen der Apsarâ deuten auf leuchtende, elektrische Lufterscheinungen, d. i. wohl eben auf die lichten Nebelgestalten der Elfen und Irrlichter.

5. Die ihr da kreischt, im Dunkeln weilt,
die Würfel liebt, den Geist verwirrt — |
Diesen Frauen des Gandharva,
den Apsarâ ich mich verneig'. || 5 ||

√kland, krand wohl mit clangor, Klang zusammenzustellen; Wechsel im Auslaut wie bei gardabha und √garj (Weiterbildung aus gar). — tamishîcayas für °cyas, aus tamishî + añc, fem.; oder ist etwa direct eine Weiterbildung daraus: tamishîcî[1]) anzusetzen? tamishî neben tamas, wie tavishî neben tavas. — Unter dem Dunkel ist wohl eben das schattige Dunkel des Waldes zu verstehen. Vergl. noch Ath. 14, 2, 9, welcher Vers im Kauç. 77, 7 (s. dies. Stud. 5, 394. 205) auf das Vorüberziehen des Brautzuges bei grossen Bäumen bezogen wird, und die Gunst der in diesen weilenden Apsaras und Gandharva auf denselben, insonderheit natürlich auf die Braut herabruft. — akshakâmâh; für die specielle Beziehung der Apsaras zum Würfelspiel legt Ath. 4, 38. 7, 109 luculentes Zeugniss ab (s. Muir Original S. Texts 5, 430). — Die geistverwirrende Kraft der Apsaras bezieht sich entweder auch noch hierauf, auf die fascinirende dämonische Gewalt des Spieles also, oder es ist dabei an die verführerische Buhlkoboldschaft zu denken, die in 4, 37 von den

[1]) vgl. piçâci, çvitici.

Gandharva den menschlichen Frauen gegenüber, daher wohl auch stillschweigend, wie später, von den Apsaras den Männern gegenüber, gefürchtet wird. Sie ist es ja eben, die, in poetischer Verklärung, in der späteren Zeit den Apsaras fast alleinig geblieben ist. Nach Ath. 8, 5, 13 ist von beiden Classen von Genien sogar tödtlicher Einfluss auf den Menschen ausgehend und auch in 12, 1, 50 werden sie in Gemeinschaft mit anderen bösen Geistern genannt, und um ihre Fernhaltung gebetet.

3.

Wundenbalsam.

1. Welches Brünnelein dort herab,
herunter von dem Berge, läuft,
Das mach' ich dir zum Balsam, dass
ein gutes Heilmittel du sei'st. || 1 ||

Das Quell-Wasser soll sich balsamartig mit den übrigen Stoffen des Heilmittels (s. v. 3–5) vermischen.

2. Hinzu, wohlan! recht viel, wohlan!
Welch' hundert Balsam' es dir giebt, |
Von denen du das beste bist,
Gebrechen tilgend, tilgend Schmerz. || 2 ||

Wird mit pâda 1 etwa ein Zusammenguss verschiedener Stoffe vorgenommen? âsrâva Gebrechen; eig. Anfluss, (übler) Einfluss.

3. Tief ein graben die Asura
dies mächt'ge Wundenheilende! |
dies ist Heilmittel gegen jed'
Gebrechen, dieses tilgt den Schmerz. || 3 ||

nîcaiḥ, in dem Schoosse der Erde vergraben sie es, damit es nicht an's Tageslicht soll? oder umgekehrt (wie √khan hier vielfach): sie graben es aus? — arussrânam

wird bei Böhtlingk-Roth wohl mit Recht als aruḥ-çrâṇa „die Wunde zerbrechend" (√çar diffindere) gefasst; arus, die Wunde, eig. die getroffene Stelle, s. dies. Stud. 8, 276.

4. Die Wassernixen bringen dies
Heilmittel aus dem Meer hervor. |
Dies ist Heilmittel gegen jed'
Gebrechen, dieses tilgt den Schmerz. ||4||

„die Wassernixen", sô Böhtlingk-Roth im Pet. W. unter upajîka [, und allerdings bringt auch die zweite Stelle, wo das Wort im Ath. noch erscheint (6, 100, 2 yád vo devā́ upajī́kâ ā́siñcan dhánvany udakám), die upajîka speciell mit dem Wasser in Verbindung. Anderswo kommt es leider nicht vor; dagegen erscheint die Form upadī́kâ einige Male, und zwar zur Bezeichnung einer Art Ameisen (vamryaḥ Çat. 14, 1, 1, 8), welche, wo sie auch graben, auf Wasser treffen, so Taitt. Âr. 5, 1, 4 tásmâd upadī́kâ yátra kva ca khánanti tád apò 'bhí tṛindanti, und eine eigenthümliche Beziehung derselben zum Wasser erhellt auch daraus, dass, nach T. Âr. 5, 10, 6, wer Regen wünscht, den pravargya auf Gräser setzen soll, die mit upadîka behaftet sind (upadī́kasaṃtatâḥ), denn die Gräser sind die jüngern Geschwister (anujâvaryaḥ) des Wassers, der pravargya als Symbol der Sonne lockt den Regen hervor und das Wasser strömt stetig durch die Flur (dhanvanâ). Wenn die Ameisen ihre Eier zusammentragen, steht Regen bevor, pipîlikâṇḍasaṃcaraṇâd bhaved vṛishṭiḥ heisst es bei Wilson Sâṃkhyakâr. p. 113. Nach Varâhamih. Bṛihats. 54, 9 ff. sind Ameisenhaufen sicheres Zeichen dafür, dass sich Wasser nahebei im Boden findet. (Dies Cap. der Bṛihats. ist überhaupt unsern Quellensuchern zum Studium zu empfehlen; s. Kern's Uebersetzung im Journ.

R. A. S. 6, 300 ff.) Da nun in den leider ziemlich unklaren Angaben Kauçika's (§ 25) über die Verwendung unsres sûkta ausdrücklich von dem Umcirkeln, resp. wohl Ausheben?, eines Ameisenhaufens die Rede ist, so ist wohl in der That die Möglichkeit ins Auge zu fassen, dass wir auch upajîka hier im Sinne von upadîkâ zu fassen haben. Wie die Ameisen freilich aus dem Meere etwas hervorholen können, bleibt allerdings dunkel! Die Stelle lautet: atha bhaishajyâni . . . vidmâ çarasyâ (1, 2, 1) 'do yad (2, 3, 1) iti muñjaçiro (?) rajjvâ badhnâty, âkṛitiloshṭavalmîkau parilikhya pâyayati, sarpishâ limpaty, apidhamati." „Schilfhalmspitzen (?) bindet er mit einem Strick (? ähnlich in § 46: drughanaçiro rajjvâ badhnati), einen Erdkloss und einen Ameisenhaufen umcirkelnd lässt er (ihn) trinken (etwa das Wasser, worin er diese gethan?), salbt (ihn) mit Butter, bläst (ihn) an."]

5. Dies mächt'ge Wundenheilende
wird aus der Erd' hervorgebracht. |
Dies ist Heilmittel gegen jed'
Gebrechen, dieses tilgt den Schmerz. || 5 ||

6. Die Wasser sei'n heilkräftig uns, die Pflanzen mild!
Indra's Blitzkeil schlage hinweg die Rakshas all! |
Fortfliegen soll'n ihre Pfeil' in die Ferne hin! || 6 ||

Statt rakshasâm lies metri caussa: ca; — „in die Ferne", nicht in unsre Nähe.

4.

Jañgiḍa-Amulett gegen Vishkandha (Reissen?).

1. Zur Langlebigkeit und zu hoher Freude,
beständiglich schadenfrei und gedeihend, |
tragen wir hier den Jañgiḍa
als Reissenstill'ndes (?) Amulett. || 1 ||

In 1, 16, 3 wird Blei, in 4, 9, 5 eine Salbe als Mittel gegen das vishkandham bezeichnet. Der jañgiḍa, s. Grohmann in dies. Stud. 9, 417—9, stammt nach v. 5 aus den „Säften des Ackerbaues", scheint somit etwa eine Art Oel (Baumöl) zu sein? Er ist nach 19, 34, 7 ein Kraut (oshadhi), resp. ein Baum (baumlanges Gewächs?) nach v. 9; und zwar haben ihn nach ibid. v. 6 die Götter dreimal aus der Erde erzeugt; bezieht sich dies etwa auf dreimalige Erndte im Jahre? Er ist gegen eine grosse Zahl von Krankheiten wirksam, unter denen neben dem vishkandham, gegen das er ein Specificum ist (19, 35, 1), auch das saṃskandham (19, 34, 5) erscheint. Weder die Natur der Krankheit, noch die des Heilmittels lässt sich einstweilen sicher bestimmen. Meine Auffassung von vishkandham als „die Schultern auseinander ziehend", also Rheumatismus in den Schultern, Hexenschuss, Reissen überhaupt, stützt sich besonders darauf, dass in v. 5 neben dem jañgiḍa auch Hanf als Mittel dagegen genannt wird. Auch in 3, 9, 2 ist von Bändern als Mittel gegen das vishkandham die Rede. In 3, 9, 6 werden aber 101 vishkandhâni als über die Erde verbreitet erwähnt. Vgl. noch Ts. 7, 3, 11, 1 vishkandhaṃ tasmin hîyatâṃ yo 'smân dveshṭi. — Sollte zu jañgiḍa etwa das iñgiḍam âjyam Kauç. 47 (wo âñgirasam genannt, wie der jañgiḍa in Ath. 19, 34, 6). 116, d. i. doch wohl das Oel der iñguda-Pflanze, terminalia catappa, einer Nussart, deren Oel bei Zaubereien dient (s. auch Çâkuntal. v. 14 ed. Böhtlingk), zu vergleichen sein?

2. Jañgiḍa schütz' uns allseit vor
dem Jambha, vor dem Viçara |
vor Reissen (?) und vor Anglühen (?)
als tausendkräftges Amulett. ‖ 2 ‖

jambha das Zermalmen, wohl eine Kinderkrankheit, vgl. Kauç. 32 jambhagṛihîtâya stanam prayachati; etwa das Zahnen? — Zu viçará, Zerreissen, Auflösen, vgl. víçarîka, welches in 19, 34, 10 neben âçarîka ebenfalls als eine vom Jañgiḍa zu heilende Krankheit aufgeführt wird. — Sollte abhiçocana, Anglühen, etwa von einem Sudzauber zu verstehen sein?

3. Er besieget das Reissen (?) uns,
er treibt die Fresser (all) hinweg. |
Für Alles sei uns Heilmittel
der Jañgiḍa, schütz' uns vor Noth! || 3 ||

atriṇas (att°), die Fresser, Quälgeister, Krankheitsgenien.

4. Durch den heilvollen Jañgiḍa,
das gottgegebne Amulett |
Das Reissen (?) und die Rakshas all
besiegen wir im Streite (stets). || 4 ||

5. Der Hanf mich und der Jañgiḍa
Vor dem Reissen (?) bewahren soll'n! |
Jener ist aus dem Wald' geholt,
Dér aus des Feldbau's Säften stammt. || 5 ||

Hanf (çaṇa) resp. Hanfwerg dient, um die leidende Stelle gewickelt, bei uns als Mittel gegen Gicht oder Reissen. Nach pâda 3 handelt es sich resp. um wildwachsenden Hanf, während der Jañgiḍa auf dem Acker gebaut wird.

6. Zu Schanden macht dies Amulett
die Zauberkunst, den Feindestrug. |
Der sieggewalt'ge Jañgiḍa
führ' unser Leben weit hinaus! || 6 ||

5.

Einladung an Indra zum soma-Trunk.

1. Indra! sei günstig — fahr' hervor!
O Held, komm herwärts — mit Gespann!
Trinke vom soma — dir 'nen Rausch!
Am Meth dich letzend, zum Rausch willkommen! || 1 ||
2. Indra! den Leib dir — wie Schiffsbauch[1])
mit Meth anfülle — wie mit Licht!
von diesem soma — wie im Glanz
dir nahten Räusche, mit gutem Klang. || 2 ||
3. Indra rasch siegend — wie Mitra
erschlug den Vṛitra — wie Zaubrer;
spaltet' den Vala — wie Bhṛigu,
besiegt die Feinde, im Rausch des soma. || 3 ||
4. Eingeh'n soll'n in dich, die Säfte, Indra!
Füll' deine Mägen! sättge dich, Mächtger!
ob unsres Lieds komm!
Auf unsern Ruf hör', nimm unser Lied an!
Indra! mit Freuden berausche hier dich
zu grosser Freude! || 4 ||
5. Nun des Indra männliche That'n ich singe,
des Blitzführers, die er gethan zu Anfang. |
Den Ahi schlug er, machte frei die Wasser,
Spaltete die Bäuche der Wolkenzüge. || 5 ||
6. Schlug den Ahi, der in Gewölk' sich hüllte,
Tvashṭar schuf ihm dazu den strahl'nden Blitzkeil. |
Dahinfliessend, brüllend wie Mutterkühe,
Zum Meere flugs strömten hinab die Wasser. || 6 ||

---

[1]) oder: Schiffsraum, Schiffsschlauch?

7. Zur Kräftigung er sich erkor den soma,
und trank von dem Saft aus drei braunen Krügen;
fasste sodann mächtig den scharfen Blitzkeil,
Und schlug ihn, den Erstgebornen der Schlangen. ‖7‖

Dieser Spruch (dient er etwa, s. v. 7, als Schlangenzauber?) ist aus zwei ganz verschiedenen Stücken zusammengesetzt. Das zweite zunächst, v. 5–7, ist dem Eingang des bekannten[1]) Indra-Liedes im ersten Buch der Ṛiks. (1, 32, 1–3) entlehnt. Das erste dagegen, v. 1–4, findet sich nicht in der Ṛiks. selbst, wohl aber im Ritual des Ṛik (Âçval. 6, 8, 1. Çâñkh. 9, 5, 3. Br. 17, 1), v. 1–3, resp. auch in der Sâmasaṃhitâ 2, 302–4[2]), vgl. Pañc. 12, 18, 21 sowie Anup. 3, 12 (unter Citirung übrigens des Kâṭhakam, der Atharvan und der Bhâllavin) und Nid. 2, 12 (unter Citirung der Bahvṛicâs und Âtharvaṇikâs), wieder; und zwar mit mannigfachen Varianten; es erscheint resp. hier theilweise in ziemlich verderbtem Text, worüber bereits Roth in seiner Abh. über den Ath. Veda (Tüb. 1856) p. 11 gehandelt hat. Das Metrum dieser ersten vier Verse[3]) ist eigenthümlich; sie bestehen nämlich aus fünf 5silbigen pâda, von denen hier, wie in Sâmas., in v. 1–3, und bei Âçval. auch in den beiden hier in v. 4 zusammengefassten Versen, je die drei ersten durch eingefügte 3silbige Einschübe

[1]) vgl. Çatap. 1, 6, 4, 2, wo sein Vf. Hiraṇyastûpa als Repräsentant aller ṛishi erscheint, offenbar weil dies sein Lied eben in hohen Ehren stand. Agni von den Göttern, Hiraṇyastûpa von den ṛishi, die bṛihatî von den Metren ziehen aus, den nach dem Todschlage Vṛitra's aus Furcht vor ihm (dass er etwa noch lebe) entflohnen Indra zu suchen.

[2]) als stotriyâs für das gaurîvitam sâma, schol. zu Pañc.; s. auch Ait. Br. 4, 2 Haug p. 257.

[3]) resp. aksharapañkti nach Anup. (sollte padapañkti heissen, vgl. dies. Stud. 8, 152. 155).

in 8silbige pâda umgewandelt sind. Diese Einschübe lassen sich zum Theil nur schwer, zum Theil[1]) gar nicht mit dem übrigen Texte in Zusammenhang bringen, und sind offenbar ganz fremdartige Bestandtheile. Das Ritual bezeichnet sie denn auch als upasarga (Çâṅkh. Br. Nid.), resp. als (vgl. diese Stud. 8, 67. 76) ekapadâs tryaksharâ vishṇoç chando bhurijaḥ çakvaryaḥ (Pañc. Br.). Sie dienen zu der behufs Herstellung des shoḍaçi-çastra, resp. stotra, nöthigen Wandlung[2]) der Weise der 25silbigen gâyatrî in die der 34silbigen anushṭubh svarâj (Çâṅkh. Br.). Um einen leidlichen Text, resp. doch eine Art Sinn zu bekommen, lese ich in 1c statt des viersilbigen, somit offenbar falschen mater iha (matir na Âç. S. Ç.) mader ha; — in 2b. restituire ich für navyo mit Âç. Ç. navyaṃ und fasse es als nâvyam; in 3 ist in a. mit Aç. Ç. mitro na zu lesen, yo in b. zu streichen und yatir na zu lesen; — in 4 ist in d. aviḍḍhi aus Âç. zu restituiren, in f. g. giro me umzustellen, und in h. wohl sayugbhir mit Âç. zu lesen. Auf die andern zahlreichen Varianten lasse ich mich hier nicht weiter ein, und bemerke nur zweierlei. Einmal nämlich, dass statt: yatir na „wie ein Zauberer" es jedenfalls näher läge: yatîn na (yatîr na) zu lesen und dies auf die bekannte Bekämpfung der yati (vgl. yatu, yâtu) durch Indra zu beziehen; die Analogie mit den übrigen upasarga aber erheischt den Nom. sgl. Wichtiger ist der zweite Umstand. Wir sehen hier in v. 4 zwei Verse vereinigt,

---

1) insbesondere bei der von Âçvalâyana gegebenen Form von v. 4.

2) tâḥ pañcaviṅçatyaksharâ, ekaikâ navabhir navabhir aksharair upasṛishṭâ . . . tâç catustriṅçadaksharâḥ sampadyante, svarâḍ vai tac chando yat kiṃ ca catustriṅçadaksharam Ç. Br. Auf den Sinn kommt es bei diesen Verschmelzungen und Neugruppirungen der Verstheile gar nicht an, wenn nur die Silbenzahl stimmt, s. dies. Stud. 8, 24 ff.

und zwar ohne die bei Âçval. in dieselben eingefügten upasarga; nach dem Zeugnisse des Nidâna-sûtra aber standen in dem damaligen Atharvan-Text auch die drei ersten Verse, um die allein es sich im Sâmaveda handelt, ohne die in unserm jetzigen Texte darin aufgenommenen upasarga; es heisst nämlich daselbst: athâ 'pi çaçvad enâ anupasṛishṭâ Âtharvaṇikâ adhîyate; und auch das Anupada scheint Gleiches anzudeuten mit seiner freilich etwas dunklen Redeweise: aksharapañkty-ekapadâ-pṛithagâmnânâd Atharvaṇâm sampadvâdas (, tam pañktishu caikapadâsu ca saṃsajya stuvata iti Bhâllabinâm, pravaha hariha matir neti prathamâyâm, navyaṃ na divo na svar ṇeti dvitîyâyâm, mitro na yatir na bhṛigur neti tṛitîyâyâm).

6.

An Agni.

1. Dich stärken soll'n, Agni! die Tag', Jahrzeiten,
Die Jahre, die Wahrheiten und die Seher! |
Mit himmlischem Glanze erstrahle stetig!
Die vier Himmelsgegenden all' erleuchte! ‖ 1 ‖

Dieses Stück kehrt, mit mehrfachen Varianten, in allen drei Yajus-Texten wieder, in Ts. 4, 1, 7, 1. 2. Kâṭh. 18, 16. Vs. 27, 1—3. 5. 6[1]). Er wird daselbst beim agnicayana verwandt, resp. zwischen die zu dem Thieropfer (ishṭakâ-paçu) gehörigen sâmidhenî-Verse eingeschoben (s. Mahîdh. zu v. 1). — Unter samâs versteht Mahîdhara die Monate; s. indess dies. Stud. 4, 430 (Ath. 1, 34, 5. Kauç. 102). Das

---

[1]) es gehören daselbst dazu noch 4 trishṭubh und eine anushṭubh am Schluss; im Kâṭh. resp. noch eine fünfte trishṭubh.

Feuer soll von Tag zu Tag, von Zeit zu Zeit an Kraft zunehmen.

2. Entzünde dich, Feuer! und ihn mach' wachsen!
Erheb' dich zu mächtiger Glücksverein'gung! |
Nicht leiden soll'n deine Beisitzer, Agni!
Deine Priester ruhmesreich sei'n, nicht Andre! ||2||

ihn, den Opfernden.

3. Die Brâhmaṇ' hier haben erwählt dich, Agni!
Sei hülfreich uns, Agni, bei (Nacht)-Umhüllung! |
Sieg' Agni! du ob (unsren) Gegnern, Feinden!
In unsrem Haus wache du unablässig! || 3 ||

4. Packe du an, Agni! mit deiner Herrschkraft!
Gieb Müh', Agni! dir mit dem Freund in Freundschaft! |
Im Mittelpunkt stehend der Gleichgebornen,
Erstrahle hier, Agni! als Hort der Kön'ge. || 4 ||

„im Mittelpunkt stehend“, d. i. um den sich alle schaaren. — vihavyaḥ „als Hort“ eig. als der, der von verschiedenen Seiten, als Schiedsrichter nämlich, oder als Helfer, angerufen wird.

5. Ueber die Neider, die Streiter, die Unbesonn'nen, Hassenden |
Und über all Ungemach führ hinweg uns,
o Agni, gieb uns Mannen-reichen Reichthum! ||5||

niho haben alle vier Texte (ni-hantar Mahîdh.); und ob auch das Wort sonst nirgendwo vorkömmt, so ist doch wohl kaum nido zu lesen? Die Wurzel niksh durchbohren, die sich etwa vergleichen liesse, ist indess vielmehr wohl Desid. aus naç (und in der Bedeutung: küssen aus nij?), wie niṅs aus nam, pits aus pat. — Statt sridho haben die Yajus-Texte sridho, vgl. lat. stlis, unser Streit.

7.

Gegenzauber gegen Verfluchung.

1. Dies gottgeborne, den Bösen
verhasste, fluchabwehr'nde Kraut |
Hat alle Flüche von mir weg
gespült, wie Wasser spült den Schmutz. ||1||

[die Verwendung des Spruches in Kauç. 26 ist unklar.]

2. Sowohl des Nebenbuhlers Fluch,
als auch den Fluch der Basenschaft, |
Od'r wenn im Zorn ein Priester fluch',
— all das treten mit Füssen wir. ||2||

sâpatnaḥ könnte hier speciell etwa: der Fluch der Nebenbuhlerin sein, wenn nämlich das Stück, s. v. 4, einem Weibe in den Mund zu legen ist. — jâmyâḥ, der Schwester, d. i. wohl allgemeiner: der weiblichen Verwandtschaft. — Das Amulett hebt über dies Alles hinweg.

3. Vom Himmel 'rab die Wurzel hängt,
aus der Erd' hebt es sich empor. |
Mit diesen tausend Stängeln du
beschütze rings uns allseitig! ||3||

Das Amulett ist somit wohl eine Art Schmarotzerpflanze, die ihre zahllosen Triebe von dem Mutterbaum nach unten hinab hangen lässt, so dass sie (wie beim nyagrodha) in der Erde neue Wurzeln schlagen. Die Zahllosigkeit der Triebe verbürgt die allseitige Wirkungskraft des Amuletts. „Man trinkt (gegen Fieber) das Wasser von gekochtem Wegerich, weil dieser 99 Wurzeln hat" Wuttke der deutsche Volksaberglaube d. Geg. zweite Aufl. Berlin 1869 § 529.

4. Ringsum sie, rings die Kinder mein,
ringsum schütze die Habe uns! |
Der Unhold komm' nicht über uns!
nicht unser Gegner über uns! ‖ 4 ‖

„ringsum sie“ parî 'mâm, also „rings um diese (Frau) hier“; dann muss der Vers in den Mund des Gatten gelegt werden, der für seine Frau um Schutz bittet. Oder ist zu lesen: pari mâm, und der Vers in den Mund eines Weibes selbst zu legen? s. v. 2.

5. Dem Flucher kehre heim der Fluch!
Der's wohl meint, eins sei'n wir mit dém! |
Wer üb'l uns will, mit Blick bespricht,
Dém zerbrechen die Ribben wir. ‖ 5 ‖

„mit dem sei uns Gemeinschaft“. — c. Dieselbe Drohung (aber vermittelst einer Salbe) gegen den cakshurmantra, der mit bösem Blick bespricht, behext, findet sich in 19, 45, 1; vgl. das ghoram cakshus, den bösen Blick, in 4, 9, 6 (durch das traikakudam âñjanam, die Trikakud-Salbe vom Himavant, abzuwehren). 19, 35, 3 (durch den Jañgiḍa zu bekämpfen); besonders an Frauen gefürchtet, vgl. aghoracakshur apatighny edhi Pâr. 1, 4. Çâñkh. g. 1, 16. Das jihmaṃ cakshus schiefe Auge, Çat. 1, 5, 1, 20. Çâñkh. 1, 6, 2 ist etwas Anderes und bezieht sich auf Uebersehen, Nebenhinsehen.

8.

Gegen Feldschaden.

1. Aufgingen die glückbringenden
Doppelstern', Namens Vicṛitau, |
Sie mögen des Feldschadens Band'
auflösen, untre, obere! ‖ 1 ‖

Der ganze Vers kehrt in 3, 7, 4 und der erste Halbvers auch in 6, 121, 3 (vgl. Taitt. Âr. 2, 6, 3), beidemale resp. bei andrer Veranlassung, wieder, s. meine Abh. über die Nakshatra 2, 291. 292. vicṛitau „die beiden Lösenden" ist der alte Name des später mûlabarhaṇî, resp. mûla allein genannten nakshatra, s. ibid. 2, 394. Unter kshetriya ist hier offenbar Feldschaden zu verstehen, wie der Zusammenhang unsres Stücks erheischt[1]), während in 3, 7, 4 es sich wohl (s. unten p. 157) um eine gefährliche Krankheit handelt, vgl. Naksh. 2, 292. dies. Stud. 5, 145[2]). — Nach Kauç. 26 veranlasst er (der Priester nämlich) unter Recitirung dieses Spruches den Betreffenden, für den die Ceremonie gilt, „sich aussen (ausserhalb der zu v. 5 genannten çâlâ?) zu baden" (? „zu begiessen"?), ud agâtâm ity âplâvayati bahiḥ.

2. Hinschwinden möge jetzt die Nacht,
die Zauberspinnerinnen hin! |
Das Feldschaden tilgende Kraut
den Feldschaden hinschwinden mach'! ||2||

Bei Tagesanbruch zu recitiren, vyuchantyâm Kauç. — abhikṛitvarîs, von √kart Cl. 7 spinnen, wovon auch kṛityâ, Zaubergespinnst, herzuleiten.

---

[1]) auffällig freilich, dass es bei Kauç. (26) unter den als bhaishajyâni, Heilsprüche, verwandten Stücken (25 ff.) erscheint! [Nach Kaiyaṭa zu Pâṇ. 5, 2, 92 wäre etwa an Unkraut zu denken, s. unten p. 159].

[2]) in Bezug auf Kâṭh. 15, 1 ist mir die Sache noch immer zweifelhaft: idam aham amushyâ "mushyâyaṇasya kshetriyam avayaje (resp. apidadhâmi) heisst es daselbst, und dies führt eben doch auf eine Krankheit! aber der Spruch wird verwendet zur Opferung eines ausgehobenen Ameisenhaufens (valmîkavapâm uddhatya, s. hier Kauç. zu v. 3); und zwar geschieht diese in ein Feuer, das auf svakṛita iriṇa, aufgerissenem unfruchtbarem Boden angelegt ist, und dies führt auf Feldschaden!

3. Mit dem Strohhalm der rothbraunen
Gerste, der silberstängligen,
Mit der Ranke der Sesampflanz —
das Feldschaden tilgende Kraut
den Feldschaden hinschwinden mach'. || 3 ||

„Die im Verse genannten Gegenstände, sowie einen Erdkloss und einen Ameisenhaufen, die zu umcirkeln (und auszuheben) sind, bindet man in einen Hodensack (?) den man zuvor einem lebendigen Thier abgebunden (abgeschnürt) hat (?)“; mantroktam âkṛitiloshṭa-valmîkau parilikhya jîvakoshaṇyâm[1]) utsîvya badhnâti, Kauç. 26. Die Castration durch Abschnüren geht auch bei uns wohl jetzt noch neben der durch Schneiden einher. Meine obige Uebersetzung ist übrigens rein conjecturell; über das, was weiter zu geschehen hat, s. die Angabe zu v. 5. — Die Construction des Verses ist anakoluthisch; man erwartet nach pâda 3 etwa: „treiben wir den Feldschaden fort“; der Refrain aber wog vor. Gerste und Sesam sind offenbar die Hauptvertreter der Ackerfrüchte.

4. Verneigung deinen Pflügen sei,
den Deichseln und den Jochen dein! |
Das Feldschaden tilgende Kraut
Den Feldschaden hinschwinden mach'! || 4 ||

„Hiermit begiesst er den Pflug-Stier, über das Haupt“; iti sîrayogam (s. Kâty. 5, 11, 12 yoga = balîvarda) adhiçiro

[1]) vgl. jîvorṇâ, Wolle vom lebenden Thier entnommen Kâty. 9, 2, 16; jîvavishâṇa drgl. Horn Pâr. 3, 7. [bei den Zugochsen fand die Castration regulär statt, da das Gegentheil ausdrücklich angegeben wird, anaḍvânt sâṇḍaḥ Kâth. 15, 1, 15. Dreijährige Stiere waren wohl meist castrirt, wie aus gleichem Grunde erhellt, s. trivatsaḥ sâṇḍaḥ Pañc. 16, 13, 9. 18, 9, 20. Lâṭy. 8, 3, 9. Kâty. 22, 3, 40. trivarshaḥ sâṇḍaḥ Âçv. 9, 4, 20 na bhagnâṇḍaḥ schol. — Die Bedeutung von âkṛitiloshṭa ist mir unbekannt.]

'vasiñcati, Kauç. 27. Und zwar wohl mit dem Wasser, welches beim nächsten Verse erwähnt wird? oder mit dem, welches zu dem Bade bei v. 1 diente? Auffällig bleibt, dass der Text stets nur von einem Kraut (vîrudh), nicht von einer Flüssigkeit spricht; es bleibt somit ungewiss, in wie weit die Angaben bei Kauç. wirklich für die vom Text im Auge gehabte Ceremonie maassgebend sind.

5. Den Zwinkernd-äugigen, Aufträg' Ausführenden Verneigung sei!
Verneigung sei dem Feldes-Herrn! |
Das Feldschaden tilgende Kraut
den Feldschaden hinschwinden mach'! || 5 ||

„In einer leeren Halle[1]) thue er (der Priester?) die (in v. 3 genannten resp. bei Kauç., ausserdem noch dazu aufgeführten) Zuthaten in Wasser hinein, (giesse dies) dann in eine alte Grube (Cisterne?), die mit in der Halle gewachsenen (?) Grashalmen[2]), versehen ist, und lasse darin den Betreffenden (für den die Ceremonie bestimmt ist) Wasser schlürfen und sich waschen (baden?)"; iti çûnyaçâlâyâm apsu sampâtân ânayaty, uttaraṃ jaratkhâte saçâlâtṛiṇe, tasminn âcâmayaty âplâvayati, Kauç. 27. — Sind unter den sanisrasâksha (sanisrasa, √srans, decidere) und saṃdeçya einfach nur die fleissigen „Diener" gemeint, deren Augen vor zuviel Arbeit gern zufallen möchten? wie ja in v. 4 in der That nur die einfachen Acker-Instrumente selbst aufgezählt sind. Es liegt dies wohl am nächsten. Indessen die Nennung derselben neben dem

---

[1]) ? çâlâ ist nach dem schol. zu Çat. 3, 1, 1, 6 ein dîrgha(ṃ) caturasraṃ griham „langes viereckiges Gebäude".

[2]) oder handelt es sich etwa um Halme vom Strohdach, vgl. Hâla v. 320.

kshetrasya pati, genius fundi et loci (s. Pet. W. s. v.), legt andererseits auch die Vermuthung nahe, dass auch unter ihnen vielmehr ebenfalls Genien, und zwar gute, Koboldartige Wesen, zu verstehen seien. — Zu dem kshetrasya pati s. noch Kâṭh. 9, 17. 26, 1. 30, 4[1]) und vgl. den spätern kshetrapâla; in 12, 1 finden wir eine kshetrasya patnî. — Jedenfalls bietet uns dieses Stück, mag man nun den Text für sich allein betrachten (Aufgang eines bestimmten Gestirns, Frühmorgen, Huldigung an die einzelnen Factoren und Instrumente des Ackerbaus) oder die von Kauçika hinzugefügten Einzelheiten (Lustration des Hausherrn, Einbinden von Gerste, Sesam, Bodenkrume und Ameisenhaufen in den abgeschnürten Hodensack (?) eines castrirten Thieres (?), Lustration des Ackerstieres, Bad des Hausherrn in einer alten Wassergrube) ins Auge fassen, ein höchst interessantes patriarchalisches Gemälde dar.

9.

Suchtenbrechen.

1. Zehnerlei Holz! löse ihn von dem Rakshas! |
 von der grâhi, die ihm gepackt die Glieder! |
Und führe ihn, o Waldesherr!
 zur Welt der Lebenden empor! ||ˀ1 ||

Zehn Freunde (des Kranken) berühren, diesen Spruch murmelnd, (zehn?) Holzsplitter; daçavṛiksheti çâkalo (çâkalân?) daça suhṛido japanto 'bhimṛiçanti, Kauç. 27. Was

[1]) wer da wünscht: „asyâm me janatâyâm ṛidhyeta, „möge es mir hier unter dieser Menschheit (in dieser Versammlung) wohl gehen", der weiht dem kshetrasya pati (neben Gaben an indra und pûshan) ein Körnermuss (caru) Kâṭh. 9, 17 (Ts. 2, 2, 1, 5); iyaṃ (die Erde) kshetrasya patiḥ . . asyâm eva pratitishṭhati ebendas.; iyaṃ kshetrasya patis tenâ 'syâ nai 'ti K. 26, 1; asau (der Himmel) kshetrasya patir, amuto varshati K. 30, 4.

mit den Splittern weiter zu machen ist, wird nicht gesagt; werden sie etwa vergraben? — Aus dem Namen daça-vṛiksha, aus v. 4, und aus der Zehnzahl der Freunde (bei Kauç.) vermuthe ich, dass es eben zehn çâkala sind, und zwar von verschiedenem Holz, wie denn ein solches Verfahren auch in unserm Aberglauben ja noch ganz identisch erhalten ist[1]). — Die zehn Freunde sollen dem Krankheitsdämon wohl Furcht einflössen? — „Waldesherr" d. i. Baum ist hier eine Metonymie, das totum pro parte. — grâhî, Ergreifung, Packung, „eine Unholdinn, welche die Menschen fesselt, Krankheit und Tod bringt; Betäubung, Bewusstlosigkeit" Pet. W. Der Traum (svapna, nicht: Schlaf, wie im Pet. W.), der schwere Fiebertraum nämlich, ist ihr Sohn Ath. 16, 5, 1. Sie erscheint neben tamas Dunkel 2, 10, 8. 16, 7, 1, den kravyâdaḥ piçâcâs 8, 2, 12, dem pâpman 12, 3, 18; Bitte um Hülfe vor ihrem pâça, Strick 2, 10, 6 (neben dem der druh). 6, 112, 1. 2. 16, 8, 1, vor ihren vier bandha, Banden 19, 45, 5.

2. Zurück kam dér hier, wieder auf,
trat in die Schaar der Leb'nden ein. |
Werde Vater von Söhnen er,
und der Männer glückseligster! || 2 ||

„Zurück kam er" d. i. wieder zu sich, aus der Bewusstlosigkeit, in die er bereits versunken war. — Die vier Aoriste sollten sich eigentlich wohl auf solche beziehen, die früher schon das Mittel angewendet haben, dessen

---

[1]) s. Wuttke, der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart (Berlin 1869) § 538: man bricht von neun verschiedenen Bäumen, die kein Steinobst tragen, kleine Stücke, die unter Gebetsformeln in ein Gefäss mit Wasser geworfen werden; dadurch wird die Sucht des Kranken gebrochen." Vgl. noch ibid. § 121 und über neunerlei Kräuter ibid. § 120.

Wirksamkeit resp. als eine schon erprobte verherrlichen. Aber das ayam weist auf die Gegenwart hin, und muss daher abhût wohl in conjunctivem Sinn verstanden werden! Es ist resp. die Erfüllung des Wunsches wohl eine so sichere, dass sie als bereits eingetreten, ja als der Vergangenheit bereits angehörig bezeichnet wird; vgl. den ehrerbietigen Gruss im Drama: der König siegt (Praesens, nicht Imperativ), sowie die grüssende Anrede durch âyushmant, bhagavant, welche Wörter einen der bereits im Besitze langen Lebens, resp. des Glückes ist, bezeichnen, während der Gruss offenbar doch nur bestimmt ist, diesen Besitz dem Begrüssten anzuwünschen.

3. Zur Besinnung er wieder kam,
trat in der Leb'nden Wohnsitz' ein. |
Denn hundert Aerzte wohnen dém
hier ein, und tausend Heilkräuter. || 3 ||

Während ayam in pâda a. auf den Kranken, bezieht sich asya in pâda c. offenbar auf das Heilmittel, dem die Kräfte von 100 Aerzten, 1000 Kräutern einwohnen.

4. Die Götter dich zu sammeln sahn,
die Priester auch, die Kräuter selbst, — |
Alle Götter zu sammeln dich
auf der Erde sahn (hin und her). || 4 ||

Es müssen somit ziemlich erlesene Dinge, die schwer zusammen zu bekommen waren, in dem daçavṛiksha-Mittel vereint sein[1]); daher denn auch seine grosse Macht (s. v. 3).

[1]) Wuttke § 121 „neunerlei Holz, zu vielen Zauberzwecken verwandt, wird von lauter in der alten Religion und im Aberglauben bedeutsamen Blumen und Sträuchern entnommen, bes. Kreuzdorn, Hollunder, Taxus; es dürfen nur Bäume sein, die kein Steinobst tragen. Dieses Holz wehrt bösen Zauber ab und dient auch zur Erkennung der Hexen."

In avidan liegt hier noch die alte Bedeutung der √vid, video ἰδεῖν, vor.

5. Wer's gemacht hat, der bring's zurecht!
   Es ist eben der beste Arzt. |
Es soll eben die Heilmittel
   dir verschaffen, als reinster Arzt. ||5||

Das Heilmittel muss hiernach wohl auch etwas schwer anzufertigen gewesen sein? Wer es (schon einmal) gemacht hat, der soll's auch jetzt wieder machen. Unter sa eva verstehe ich in beiden pâda, b. wie c., nicht den Verfertiger des Mittels, sondern das Mittel selbst; in pâda d. lese ich bhishajâm̧; der Instrumental giebt keinen Sinn.

10.

Segensspruch für einen Neugebornen (?).

1. Von kshetriya, Nirṛiti, Fluch Verwandter,
   Von der Druh, von Varuṇa's Strick ich lös' dich. |
Ich mache dich fehlerlos durch mein Spruchlied.
   Beide dir sei'n, Himmel und Erde, günstig! ||1||

Dies ganze Stück kehrt, mit verschiedenen Varianten allerdings, im Taitt. Br. 2, 5, 6, 1—3 wieder, und zwar ist es nach dem schol. daselbst und der darin citirten Stelle aus Baudhâyana beim Geburtsritual (jâtakarman), beim (ersten) Waschen nämlich des neugebornen Kindes, zu verwenden. Ob dies wirklich die ursprüngliche Absicht dieser Sprüche hier ist, muss indess einstweilen noch unentschieden bleiben. Es ist im Wortlaut derselben (s. im Verlauf) allerlei, was nicht recht dazu stimmen will[1]. —

[1]) auch die leider sehr dunklen Angaben bei Kauç. 27 stimmen nicht dazu, sie lauten: ksh. tveti catuḥpathe kâmpilaçakalaiḥ parvasu baddhvâ piñjûlîbhir âplâvayaty avasiñcati, „auf einem Kreuzweg, mit kâmpila-Split-

Das erste Wort lautet im T. Br. nicht kshetriyât, sondern kshetriyai; und zwar ist nach dem schol. unter kshetrî eine den Kindern nachstellende Dämonenspecies (bâlopadravakârinî kâcid rakshojâtih kshetrî) zu verstehen. Im Pet. Wört. 5, 1352 wird nun zwar jenes kshetriyai als „entstellte Lesart" bezeichnet; ich möchte dem indess nicht direct beipflichten. Jedenfalls erscheint mir die dadurch an die Hand gegebene Anknüpfung an √kshi, κτίνομι auch für kshetriya bei weitem der künstlichen Erklärung, die dies Wort schon bei Pânini gefunden hat (s. dies. Stud. 5, 145), vorzuziehen. Höchstens wird auch ihr der Rang noch streitig gemacht durch die von dem Schol. zum T. Br. beim letzten Verse, wo auch dort kshetriyât gelesen wird, beigebrachte, zu der Verwendung des ganzen Stücks beim jâtakarma trefflich passende Erklärung, wonach nämlich darunter (kshetram garbhasthânam, tatrotpannatvât) eine vom Mutterleibe (kshetram, s. Pet. W. 2, 572) her dem Kinde anhaftende Krankheit, ein erblicher Schaden somit bezeichnet sein soll. Nach Ath. 3, 7 wird das kshetriyam (neutr. v. 7) durch Hirschhorn (harinasya vishânâ) beseitigt, und sitzt im Herzen des Betreffenden; eine Waschung ist nach v. 5 offenbar daselbst auch damit verbunden, und zwar ist dieselbe des Frühmorgens beim Heimleuchten der Sterne und der Morgenröthe vorzunehmen, oder, wie bei dem mit gleichem Namen benannten Feldschaden (s. oben p. 150), beim Scheine des Doppelgestirns der Vicritau (sowie eines andern vom Himmel wie ein vierbeschwingtes Dach herableuchtenden Gestirnes). Wenn es sich daselbst etwa auch um die

tern (kâmpila, Crinum, Amaryllacee Pet. W.), an den Gelenken bindend mit Halmbüscheln, lässt er (ihn, sich) waschen und begiesst (ihn)."

Waschung eines Neugebornen handeln sollte[1]), würde die Erklärung aus kshetra, Mutterleib, allerdings erheblich an Wahrscheinlichkeit gewinnen. — jâmiçansa, Verwandtenfluch, vgl. oben p. 148. Dass das Verhältniss zwischen den Blutsverwandten in der Brâhmaṇa-Periode theilweise ein ziemlich getrübtes war, dafür liegt ein luculenter Beweis vor in der prägnanten Verwendung des Wortes bhrâtṛivya „Brudersohn", in der Bedeutung von: feindlicher Vetter, Nebenbuhler, Gegner. Auch wird der Feindschaft zwischen den sajâta und sabandhu häufig genug Erwähnung gethan. Im T. Br. fehlt das Wort jamiçansa hier, findet sich aber im letzten Verse vor. — Die druh (s. Pet. W.) ist hier offenbar wie im Ṛik (und im Zend) als Namen einer feindlichen Genie, nicht als appell. (drohât, schol. zu T. Br.) aufzufassen. — Wenn es sich hier wirklich um ein neugebornes Kind handelt, so könnte anâgas hier nicht gut „sündelos, unschuldig" sein (der Begriff der Erbsünde fehlt ja den Indern), sondern sich nur auf körperliche Gebrechen beziehen, die der Priester durch seinen Spruch (brahmaṇâ) beseitigt[2]). Nun bedeutet aber anâgas sonst eben stets nur „sündelos, schuldlos", und es frägt sich somit in der That, ob die Beziehung auf das Geburtsritual wirklich dem Verse ursprünglich beiwohnt. Dass der Priester durch seinen Spruch einen Schuldigen entsühnt, und somit den Folgen seiner Schuld, den Krankheiten nämlich und dem Ein-

[1]) Die leider ebenfalls sehr abrupten und dunklen Angaben bei Kauç. 27 geben dazu freilich keinen Anhalt: hariṇasyeti bandhana-pâyanâ-"camana (°nâni?), çaṃkudhânajvâlenâ 'vanakshatre (jvâlebhâva° Cod.) 'vasiñcaty, amitamâtrâyâḥ sakṛidgṛihîtân yavân âvapati, bhaktam prayachati. |

[2]) der Text im T. Br. hat brahmaṇe (parivṛiḍhâya jâtakarmâdisaṃskârâya schol.), d. i. doch wohl: zum Wachsthum, Gedeihen.

fluss der bösen Genien entzieht, ist ganz im Charakter des Ath., der ja eben theils die Gewalt des priesterlichen Wortes auf das Höchste verherrlicht, theils Krankheiten etc. als Folge sittlicher Vergehungen ansieht (vgl. Grohmann in dies. Stud. 9, 405. 407-11); aber dass er ein neugebornes Kind entsühnen sollte, dafür fehlt ein jeder Anhalt[1]. Sprüchwörtlich heisst es ja gerade: „an ihm ist so wenig Sünde, wie an einem essenden Kinde“, s. Çatap. 4, 4, 5, 23.

2. Heilbringend dir Agni sei mit den Wassern,
heilbringend auch Soma dir mit den Pflanzen! |
So ich dich von kshetriya, Fluch Verwandter,
Nirṛiti, Druh, Varuṇa's Fessel löse. |
Ich mache dich fehlerlos durch mein Spruchlied
Beide dir sei'n, Himmel und Erde, günstig! ‖ 2 ‖

Unter soma ist entweder der soma-Saft oder bereits der Mond zu verstehen. Das T. Br. hat dafür nochmals: Himmel und Erde. — Der Refrain: „so ich dich ..“ fehlt in T. Br. und kehrt erst beim letzten Verse wieder; mit Auslassung übrigens von Nirṛiti, wo dann das Metrum

[1] vgl. jetzt die Angaben bei Speijer de ceremonia apud Indos quae vocatur jâtakarma (Leiden 1872) p. 76-88. Danach wird auch bei Âpastamba dies Stück beim Waschen des Neugebornen durch den Vater verwendet, doch bezeichnet auch Sp. dies als einen Missbrauch. Seine Erklärung von kshetriya durch „morbus localis, loco quodam natus“ und des parakshetracikitsya bei Pâṇ. 5, 2, 92 durch: in alio agro (i. e. per migrationem tantum) sanabilis, also durch Luftveränderung heilbar, vermag ich mir übrigens nicht anzueignen. Kaiyaṭa zu Mahâbh. ed. Ben. fol. 45 b erklärt das Wort ausdrücklich durch janmântaraçarîre cikitsyaḥ, asâdhyaḥ, giebt im Uebrigen noch drei Bedeutungen dafür, resp. für parakshetracikitsya, an: 1) Unkraut, parakshetre dhânyârthe kshetre yâni tṛiṇâni jâtâni vinâçyâni tâni kshetriyâṇi, 2) paradâreshu nigrâhyaḥ kshetriyaḥ, also etwa soviel als pâradârikaḥ, paradârarata s. Pet. W. unter kshetriya, 3) durch Uebertragung in andere Körper heilbar, paraçarîreshu saṃkramayya yad vishaṃ cikitsyate, tat kshetriyam (hiezu s. das unten zu 29, 3 Bemerkte).

unter Beibehaltung des hiesigen Versanfangs: evâ 'haṃ tvâ (das T. Br. hat aber evam aham imam) richtig ist, während dasselbe in der hiesigen Gestalt des Refrains eben drei Silben zu viel hat. Nun, bei solchen Refrainartigen Formeln pflegt ja auf das Metrum keine grosse Rücksicht genommen zu werden.

3. Der Wind in der Luft geb' dir Stärke heilvoll!
die vier Himmelsgegenden sei'n dir heilvoll! |
So ich dich von . . . || 3 ||

4. Die vier Himmelsgegenden, die die Sonne
bescheint, des Winds Gattinnen, die da leuchten, — |
So ich dich von . . . || 4 ||

Die beiden ersten pâda erscheinen als eine Amplification des zweiten pâda von v. 3 und hängen offenbar mit pâda 1. 2 von v. 5 aufs Engste zusammen, sind eben nur durch den solennen Refrain davon getrennt; im T. Br., wo dieser fehlt, ist der Zusammenhang nicht unterbrochen.

5. In sie ich dich setze, in's Greisenalter;
fort hebe sich Nirṛiti, weg die Schwindsucht! |
So ich dich von . . . || 5 ||

Statt jarasi hat T. Br. offenbar viel besser: jarase, zum Greisenalter, jaradashṭir yathâ 'sat, wie es Çâṅkh. g. 1, 27 bei einem im sechsten Monat, Pâr. 2, 1 und Âçv. g. 1, 17, 10 bei einer im ersten oder dritten Jahre mit dem Kinde vorzunehmenden Ceremonie heisst; vgl. noch unten 13, 1. 28, 1, wo ebenfalls für Kinder um Leben bis zum Greisenalter gebetet wird.

6. Von Schwindsucht, Unheil und von Fehl erlöst nun
du bist, der Druh Fesseln, der grâhi ledig. |
So ich dich von . . . || 6 ||

Die bisherigen Sprüche sind wohl während des Bades

zu recitiren, dieser und die folgenden Verse dagegen nach demselben. Der Refrain (resp. das Praesens darin) passt nunmehr freilich gar nicht mehr recht. — durităt und avadyât weisen eigentlich wohl wieder auf moralische Schäden hin, passen somit nicht recht zu dem jâtakarman. — Statt avadyât hat T. Br. avartyai, was der Schol. missverständlich durch a-varti (dâridrya, Armuth; als ob avṛitti dastände) erklärt, während es doch als ava-ṛiti (s. Pet. W.) aufzufassen ist.

7. Zurücklassend Ungunst, gewannst du Heil dir,
tratst ein in die glückliche Welt der Gutthat. |
So ich dich von . . . || 7 ||

Auch hier hat T. Br. avartim (statt arâtim). — Das „Eintreten in die Welt der Gutthat" will auch zum jâtakarman nicht recht passen, sondern führt auf Einen, der bisher übel gethan hat, nun aber durch die Ceremonie entsühnt ist.

8. Vom Dunkel, von grâhi die drein verfall'ne
Sonne befrei'nd lösten vom Fehl die Götter. |
So ich dich von . . . || 8 ||

Auch dieser Vers weist so entschieden auf ein enas, also eine moralische Verschuldung hin, dass es zum Mindesten schwer fällt, denselben als ursprünglich für ein jâtakarman bestimmt aufzufassen. Andrerseits pflegt die Sonnenfinsterniss, auf die hier offenbar angespielt wird, in den Brâhmaṇa-Texten sonst auch nicht gerade auf eine Verschuldung der Sonne zurückgeführt zu werden, wird vielmehr einfach auch nur als ein Unglück derselben bezeichnet. Man könnte nun wohl fragen, ob nicht unser ganzes Stück etwa ursprünglich eben gerade dieser speciellen Veranlassung entstammt, resp. bestimmt sei, bei

dem Eintreten derselben recitirt zu werden? Dem steht aber entgegen, dass man dann jedenfalls wohl eine allgemeinere, nicht blos wie hier auf ein Individuum beschränkte Entsühnung zu erwarten haben würde. Es ist daher in der That die Sonnenfinsterniss hier wohl eben nur als Beispiel herangezogen; T. Br. liest denn auch yat statt adhi, und der Schol. erklärt dies durch yathâ. — Derselbe führt zugleich ad rem eine brâhmaṇa-Stelle (Ts. 2, 1, 2, 1; ebenso Pañc. 23, 16, 2) an: suvarbhânur (svarbh. vâ Pañc.) âsuraḥ sûryaṃ tamasâ 'vidhyat, tasmai devâḥ prâyaçcittim aichann iti. Der Eingang derselben findet sich identisch im Kâṭh. 12, 13 (svarbhânur vâ âs. s. t. 'v.), doch heisst es dann weiter: sa na vyarocata, tasmâd devâs tamo 'pâlumpan; ebenso 27, 2 und ähnlich im Pañcav. 4, 5, 1 (taṃ devâḥ svarair aspriṇvan). Etwas abweichend lautet die Darstellung im Çat. 5, 3, 2, 2: svarbhânur ha vâ âsuraḥ sûryaṃ tamasâ vivyâdha, sa tamasâ viddho na vyarocata, tasya somârudrâv evaitat tamo 'pâhatâm. Im Pañcav. 14, 11, 14 ist es Atri, der die Finsterniss durch das bhâsam (sâma) vertreibt. Endlich im Çâṅkh. Br. 24, 3. 4 sind es die Atrayas, denen dies durch die drei dem vishuvant-Tage (Sommersolstiz) vorhergehenden svarasâman-Tage gelingt, und zwar beruft sich der Text dafür auf Ṛik 5, 40, 9. Und hiermit gelangen wir denn zu jenem interessanten Ṛik-Hymnus, der in der That (v. 5—9) die Befreiung der Sonne von Svarbhânu theils dem Indra, theils dem Atri, theils den Atri zuweist (vgl. hierzu noch Ath. 13, 2, 4. 12. 36), und zwar eben wohl der Kraft seiner, resp. ihrer Gebete (brahmâṇi, s. Ṛik 5, 2, 6. 39, 5 giras). Unstreitig sind dies rein mythische, kindliche Auffassungen des betreffenden Vorganges, baar irgend-

welchen astronomischen Verständnisses desselben! ganz entsprechend jenen naiven Legenden der Brâhmaṇa, wonach die Sonne vom Himmel zu fallen drohte und erst durch bestimmte Metra daran befestigt ward, s. Ind. Stud. 8, 11. 42. 55. 9, 358 ff. — tamaso grâhyâ adhi liesse sich allenfalls auch übersetzen: „aus dem Dunkel der grâhi" und man könnte bei grâhi etwa an eine böse Genie denken; ich ziehe indessen vor, auch hier das Wort einfach als Name einer Krankheit zu fassen, da es einmal sonst hier im Ath. (s. z. B. oben bei 9, 1) nur in dieser Bedeutung vorkommt.

11.

Das srâktya-Amulett, als Gegenzauber.

1. Du bist Verderben gegen Verderben, Lanze gegen Lanze, Waffe gegen Waffe! |
Erreiche den, der höher steht! Schreite weg über den, der dir gleich steht! || 1 ||

In dieser in Prosa abgefassten Formel ist durchweg der erste Theil jedes Spruches an das Amulett, der zweite, die Form eines Refrains habende Theil dagegen an den Träger des Amuletts gerichtet. Nach Kauç. 39 bindet er (der Priester) dem Betreffenden hiemit den srâktya (nämlich maṇi) um; er lässt vor dem Feuer ein röthliches Rind, hinter dem Feuer einen rothen Ziegenbock schlachten, um Brühe und Fleisch davon zu gewinnen[1]). Es ist somit wohl eine Art Opferschmaus hiermit verbunden. — Ueber den Stoff des maṇi wird nichts gesagt; dem Namen nach ist er wohl als „vielkantig" (srakti, Ecke) zu denken;

[1]) srâktyam badhnâti, purastâd agneḥ piçaṃgagâṃ kârayati, paçcâd agner lohitâjaṃ yûshapiçitârtham. Zu der prägnanten Bedeutung von kârayati „schlachten lassen" vgl. Âçv. g. 1, 24, 31. Kauç. 92. Pâr. 1, 3.

etwa ein geschliffener Edelstein oder Krystall (s. v. 5), der als Amulett an einem Bande um den Hals getragen wird und an dessen Kanten alles Ueble abprallen soll.

2. Du bist kantig! du bist ringförmig! du bist gegenzaubernd. | Erreiche den . . . || 2 ||

pratisara, in sich zurücklaufend; von der Amulettschnur s. Pet. W. [oder es kann ja auch das Amulett selbst gemeint, in Gestalt eines Ringes eben zu denken sein.]

3. Schleudre den Zauber zurück auf den der uns hasst, den wir hassen. | Erreiche den . . . || 3 ||

Kräftig hassen und fluchen konnten die Inder dieser Zeit! Dafür legt ihr ganzes çrauta- wie grihya-Ritual vollgültiges Zeugniss ab! s. z. B. oben 7, 2. 5. Unsere Priester haben ihr: anathema sit! ja auch noch nicht verlernt.

4. Du bist schaffend! du bist Kraftgebend! du bist Leibschützend! | Erreiche den . . . || 4 ||

sûri von √sû, zeugen, zeugungskräftig? als Name des Weisen, Dichters (wie später) besser wohl: der Schaffende, Schöpferische? (vgl. ποιητης). Oder kommt das Wort von √svar, leuchten? dagegen spricht hier der Inhalt dieses und des nächsten Verses.

5. Du bist flammend! du bist strahlend! du bist Glanz! du bist Licht! | Erreiche den . . . || 5 ||

12.

Schwur, mit Feuer-Ordale verbunden.

1. Der Himmel, die Erde, der weite Luftraum,
die Feldes-Frau, Vishnu, der wundersame, |
Und der weite Luftraum, der Windbeschützte, —
Die mögen hier brennen, wenn ich mich brenne! || 1 ||

Dieses Stück, welches offenbar zu einem Feuer-Ordale gehört, ist bereits von Dr. Emil Schlagintweit in seiner Abh. über die Gottesurtheile der Inder (München 1866) p. 13—19 übersetzt und behandelt worden. — In v. 1 werden die drei Welten, und ihre drei göttlichen Hüter zu Zeugen angerufen, oder vielmehr eigentlich verwünscht, wenn sie etwa — was aber eben unmöglich — falsch Zeugniss ablegen sollten. Dabei ist die Aufzählung der drei Hüter eine ganz ungewöhnliche. Man erwartet einfach Agni, Vâyu, Sûrya genannt zu finden. Aber statt des Agni erscheint der Erdgenius selbst und zwar in weiblicher Gestalt, als kshetrasya patnî; statt des Sûrya erscheint Vishṇu, und zwar nur unter seinem solennen Beinamen urugâya, der weithinschreitende; und statt des Vâyu wird der Luftraum selbst nochmals und vâta nur nebenher, im Beiworte, genannt[1]). — ta iha ist zweisilbig zu lesen.

2. Hört ihr Götter dies, die ihr opferwürdig!
Bharadvâja singt für mich seine Lieder. |
Gebunden in Bande verfall' dem Unheil,
wer da irgend hier meinen Sinn antastet. || 2 ||

çriṇuta zweisilbig, ebenso çaṅsati; also wohl çruta, çaṅsat zu lesen? — Ist etwa Bharadvâja hier (und 19, 48, 6) appellativisch aufzufassen, als Name des Priesters? oder

[1]) Man denkt bei dieser Aufzählung unwillkürlich an die shaḍ urvîs, die sich im Ritual mehrfach ähnlich (s. Pet. W. unter uru), obschon allerdings denn doch erheblich verschieden aufgezählt finden (s. Çat. 1, 5, 1, 22. Çâṅkh. 1, 6, 4), im Ṛik resp. wie im Ath. (s. 10, 7, 38) vielmehr von den vier Himmelsgegenden und dem Oben und Unten verstanden werden. Im Kâṭh. 37, 10 stehen indess die shaḍ urvîs neben den pañça pradiças, und in 40, 10 erscheinen gar: trayîsh (!) shaḍ urvîs (die Parallelstelle Ṛik 10, 128, 5 hat devîḥ sh. u.).

ist wirklich der alte ṛishi und Ṛik-Sänger dieses Namens herangezogen? — yo asmâkam mana idam hinasti, wörtlich: wer diesen meinen Sinn beschädigt, d. i. diesen meinen Schwur antastet, mein Wort bezweifelt. Grammatisch wäre auch die Construction möglich: wer von uns diesen Sinn beschädigt, d. i. etwa: diesen Vertrag bricht; doch passt dies nicht zu der individuellen Färbung der andern Verse, die ausdrücklich (auch v. 4) nur Einen als den wirklich Schwörenden hinstellen. — √hiṅs ist offenbar ursprünglich ein Desid. von √han, wie niksh, pits etc.; aber schon früh vom Sprachgeist verkannt und irrig als Wurzel der Cl. 7 flectirt. — yujyatâm ist zweisilbig zu lesen; ob etwa yujyâm mit Ausfall des t, wie in duhâm für dugdhâm, ebenfalls 3 sg. Imp.; oder ist etwa das Âtm. yuṅktâm, in passiver Bedeutung, in den Text zu setzen?

3. Dieses, Indra! höre du, soma-Trinker!
warum ich dich rufe mit heissem Herzen! |
Ich schlage den, wie mit der Axt 'nen Baumstamm,
wer da irgend hier meinen Sinn antastet! || 3 ||

In pâda 1 fehlt eine Silbe; ich schlage vor, tvam hinter somapa einzufügen. — Statt vṛiçcâmi des Textes liegt es nahe, vṛiçcâ 'bhí zu lesen, so dass dies eben die Bitte wäre, um derentwillen Indra so inbrünstig angerufen wird; kuliça wird ja eben gerade auch von Indra's Waffe, dem Donnerkeil, gebraucht. Indessen da in der Chândogya Upanishad 8, 16 ausdrücklich das Tragen einer geglühten Axt als Feuer-Ordale (für einen angeschuldigten Dieb) erwähnt wird, so lässt sich auch die 1 p. sg. „ich fälle mit der Axt hier den, der mich fälschlich anschuldigt," trefflich verwerthen, und wird uns resp. dadurch sogar wohl die Erklärung dafür geboten, warum man gerade eine

glühende Axt von dem Angeschuldigten zu seiner Reinigung tragen lässt. Oder dient etwa die Axt, s. v. 7, wenn sie wieder erkaltet ist, zur Hinrichtung des Frevlers, wenn er sich schuldig gezeigt hat? Indra würde dann eben nur als Zeuge und Beistand angerufen.

4. Und mit dreien Achtz'gen von sâman-Sängern,
mit den Âditya, Vasu, Añgiras hier — |
Es schütz' mich die Seligkeit unsrer Väter —
mit göttlicher Gluth nehm' ich diesen an mich. ||4||

Die dreimal achtzig (240) sâman-Sänger sind wohl die menschlichen, die Âditya, Vasu, Añgiras und die Manen die göttlichen Eideshelfer des Schwörenden, der mit diesem Verse offenbar wohl ein glühendes Beil (amum, diesen) in seine Hand nimmt; vgl. eben Chândogya Up. 8, 16. — Die grosse Zahl von 240 Eideshelfern befremdet zunächst[1]); jedenfalls kann es sich demnach hier nicht um einen einfachen Diebstahl, sondern es muss sich wohl um den Schwur, resp. die Reinigung einer hochstehenden Person handeln. Schlagintweit führt (p. 16) einen analogen Fall aus dem Dithmarsischen an, wo es sich um 30 × 12 Eideshelfer handelte. — Die „Achtzig“ scheint eine gewisse Rolle gerade im Feuer-Ritual zu spielen; es ist mir wenigstens auffällig, dass ich ihr eine solche eben fast nur in den Büchern des Çatap. Br. zugetheilt finde[2]), welche sich auf die Schichtung (Aufmauerung) des heiligen Feueraltars (agnicayanam) beziehen; vgl. annam açîtiḥ

---

[1]) zu vgl. sind etwa die zehn Freunde, die nach Kauç. 27 bei dem „zehnerlei Holz“ mithelfen, s. oben bei 9, 1.

[2]) eine Stelle im zweiten Buche 2, 3, 3, 19 ausgenommen, wo es sich um 720 Achtzige von ṛic handelt, die resp. aber auch ebenfalls bei einem Feueropfer erwähnt werden, bei dem agnihotra nämlich, früh und Abends, alle 360 Tage des Jahres hindurch, zu recitiren sind.

(etymol. Spiel mit √aç) 8, 5, 2, 17. 9, 1, 1, 21, gâyatryaçîtiḥ 8, 6, 2, 3. 9, 1, 1, 21. 44. 3, 8, 19, ṛigaçîtîḥ 9, 5, 1, 63; je dreimal achtzig ishṭakâs 10, 4, 2, 5. 10, einhundert und achtzig ishṭakâs 10, 4, 2, 6, achtzig weniger zwei (78) dgl. 10, 4, 3, 13; die acht Metra enthalten dreimal achtzig (und 45) Silben 10, 1, 2, 9; alle drei Veda enthalten in summa 10800 Achtzige (von Silben nämlich) 10, 4, 2, 25; in jedem muhûrta erlangt man eine dgl. Achtzig, in einem Jahre somit die ganzen drei Veda ebendas. und kaṇḍ. 30. Sollte etwa das etymologische Spiel, welches offenbar in der Gleichstellung der Nahrung (annam) mit açîti (√aç verzehren), s. oben, vorliegt, auch bezugs dieser eigenthümlichen Vorliebe zur Rechnung mit Achtzigen[1]), açîti, bei das Feuer betreffenden Handlungen und Angaben anzunehmen sein? da ja das Feuer eben auch wiederholt als das verzehrende (attar) bezeichnet wird? — „Mit göttlicher Gluth“, so dass er dadurch die Gluth des Beiles überbietet?

5. Himmel und Erd'! blicket hier hinter mir drein!
All ihr Götter! fasset mich hinterdrein an! |
Ihr Aṅgiras! ihr soma-würd'ge Väter!
In Unheil geh', wer des Abscheul'chen Thäter! || 5 ||

dîdhîthâm metri caussa für dîdhîyâthâm. — Die viçve devâs sind hier wohl noch wirklich „alle Götter“, nicht die besondere, diesen Namen secundär führende Götter-

[1]) Sonst ist es, und zwar auch schon aus alter Zeit her, die Zahl 84, welche bei Aufzählungen als besonders beliebt erscheint und u. A. auch noch für die territoriale Eintheilung des heutigen Indiens von Bedeutung ist, s. Elliot memoirs on the northwestern provinces of India 2, 47 ff. (ed. Beames). Buddhaghosa's Comm. zum Dhammapadam (ed. Fausböll) bietet zahlreiche Belege für die Solennität der Zahl caturâsîti, vgl. z. B. p. 94. 99. 129. 180. 144 etc.; s. auch meine Abh. über die Bhagavatî 1, 427 n.

gruppe. — Ueber das hinterdrein-Anfassen s. dies. Stud. 9, 21; wer es thut, nimmt dadurch Theil an dem Geschick dessen, den er anfasst. — Alle diese Genien also werden von dem Angeklagten als Zeugen seiner Unschuld angerufen.

6. Wer uns etwa, o ihr Marut!, verachtet,
oder wer dies heilige Werk hier tadelt, — |
Glühend soll'n dém sein seine Uebelthaten,
der Himmel den Feind heil'ger Werke glühe! || 6 ||

Dieser aus Ṛik 6, 52, 2 mit einigen Varianten entlehnte Spruch ist wohl, wie die beiden folgenden, in den Mund des Priesters zu legen. Bisher sprach der Angeschuldigte, seine Unschuld betheuernd. Nunmehr aber wird er selbst angeredet, und in unserm Verse hier ihm die Heiligkeit der Handlung kräftig zu Gemüthe geführt[1]); er solle nicht etwa gering davon denken, sondern sich der Hoheit und Reinheit derselben wohl bewusst sein.

7. Die sieben Odem, acht Marke, die zerhau' mit dem Spruch ich dir!
In Yama's Wohnung tratst du ein, vom Feu'r entboten, zugerüst't. || 7 ||

Die 7 prâṇa, Odem, sind die 7 çîrshaṇyâḥ prâṇâḥ, Augen, Ohren, Nasenlöcher und Mund; die acht Marke sind die je zwei Ober- und Unter-Arme, Ober- und Unter-Beine. Alles dies zerhaue ich dir (hier mit der Axt), — wenn du falsch schwörst! Du bist dem Tode (Yama) verfallen, wenn du das Ordale nicht bestehst.

8. Ich setze deinen Tritt hinein in das entflammte Feuer nun! |

[1]) im Ṛik ist der Vers offenbar in einem allgemeineren Zusammenhang stehend.

Die Flamm' verzehre deinen Leib! Od'r ein zum Leben
geh' dein Wort! || 8 ||

Der Wortlaut des Verses verlangt somit wohl ein Durchschreiten des Feuers; und es frägt sich nun, ob dieser Vers, der, wie der vorige, in einem andern Metrum (anushṭubh) als die früheren Verse (trishṭubh) abgefasst ist, wirklich von vornherein mit zu unserm Stücke gehört hat, oder erst secundär hinzugekommen ist. Im erstern Fall müsste man annehmen, dass zu der einen Probe, die nach v. 4 in dem Erfassen eines glühenden Gegenstandes, vermuthlich einer Axt, bestand, nunmehr noch eine zweite Probe, eben das Hineinschreiten in Feuer, hinzutrete. Eine dgl. Cumulation ist aber eben doch sehr bedenklich. Ich meine somit, dass es sich hier um eine secundäre Zuthat handelt[1]), die eben das Stück auch für diese zweite Art der Feuerprobe nutzbar zu machen bezweckte. — jâtavedasi; das Feuer ist hier absichtlich gerade mit diesem Namen: „angebornes Wissen habend" bezeichnet, weil es eben durch ihn als Zeuge der Wahrheit qualificirt wird. — Das zweite Hemistich enthält offenbar zwei Eventualitäten: entweder das Feuer verzehre[2]) deinen Leib,

[1]) es verdient hiebei Bemerkung, dass die grosse Mehrzahl der Stücke des zweiten Buches nur fünf Verse zählt, daher es ja auch in Atharvapariç. 48, 10 (und Ath. 19, 23, 2) unter dem Namen der pañcarcâs angerufen, resp. benedicirt wird, s. dies. Stud. 4, 433. Jedenfalls wird hierdurch für die mehr als 5 Verse zählenden Stücke die Annahme von am Schlusse gemachten Zusätzen nahe gelegt, resp. zum Wenigsten sehr erleichtert.

[2]) veveshṭu; √vish Cl. 3, eig. wohl nur eine Weiterbildung von √vas Cl. 2 bekleiden (vgl. vesha, Kleidung; √vesht); weiter entwickelt zu der Bedeutung von: jem. bedienen, ihm aufwarten, speciell beim Essen. Hier muss das Verbum resp. wohl als reflexivum gefasst werden, um (vgl. Westergaard) die Bedeutung: verzehren zu gewinnen [anders ist diese Bedeutung im Pet. W. entwickelt, s. daselbst]; an √viç einkehren oder eindringen, wie Schlagintweit und Grohmann übersetzen, ist hier nicht zu denken.

oder dein Wort zeige sich als wahrhaft, gehe, resp. führe dich, ins Leben ein. — Eine ganz andere Auffassung von v. 7. 8 hat Grohmann gegeben, s. Schlagintweit l. c. p. 19; dieselbe betont für padam die Bedeutung „Fusstapfen" und bezieht die Verse auf einen Sudzauber mit einem ausgehobenen dgl., um dem Betreffenden ein böses Bein anzuhexen. Dagegen spricht indessen zunächst der Zusammenhang, in welchen diese Verse doch offenbar hier zu den vorhergehenden gesetzt sind. Auch ist die Bedeutung: Tritt, Schritt für padam jedenfalls ebenso beglaubigt (wenn nicht überhaupt die frühere), als die von: betretene Stelle, Fusstapfen. Es ist ferner in v. 7 von der Vernichtung des ganzen Menschen, nicht blos von einem bösen Beine die Rede. Endlich hat schon Schlagintweit bemerkt, dass in v. 8 te aus pâda 1 (wie für çarîram in pâda 3, so wohl auch) für vâk in pâda 4 noch fortgilt. „Ans Leben gehe (dir mein) Wort" (wie Gr. übersetzt), kann jedenfalls asuṃ vâg apigachatu in keinem Falle bedeuten, und es ist eben dieser letzte pâda geradezu entscheidend gegen die ganze Auffassung Grohmann's (für die er sich ja im Uebrigen nur auf ein analoges Sympathiemittel aus der Umgegend von Braunau stützt).

13.

Investitur eines Jünglings.

1. Lebenspendend, werbend ihm Greisenalter, —
Ghee im Antlitz, Ghee auf dem Rücken, Agni! — |
Und Ghee trinkend, Honig und süsse Kuhmilch, —
Wie'n Vater die Söhne, beschütz' hier diesen! ‖ 1 ‖

Nach Kauç. 53. 54 gehört dieses Stück zu der godâna genannten Ceremonie, welche (s. Pet. W.) „im 16ten oder 18ten Jahre eines Jünglings, beim Eintritt der vollen

Mannbarkeit und kurz vor seiner Verheirathung mit seinem Barte vorgenommen wird." Das Ritual derselben wird in den gṛihyasûtra und speciell eben im Kauçikasûtra sehr ausführlich geschildert. Näher darauf hier einzugehen, würde uns zu weit führen, zumal aus dem Texte des Stückes nicht einmal mit voller Sicherheit hervorgeht, dass derselbe wirklich gerade diese Ceremonie im Auge hat; es fehlt eben darin jede Beziehung auf den Bart und handelt es sich vielmehr darin speciell nur um die Bekleidung des Jünglings mit einem (neuen) Gewande, die im gṛihya-Ritual freilich ja auch einen Theil des godânam bildet. Ich entlehne dem Kauçika daher nur die unmittelbar auf die Verwendung der einzelnen Verse (zwischen welche dort noch viele andere eingeschoben werden) bezüglichen Angaben. Mit v. 1 also werden[1]) dem Jüngling die darin genannten Flüssigkeiten (Ghee, Honig, Milch) über das Haupt gegossen, unter gleichzeitigem Einguss von Ghee in das Feuer, welches zum Dank für die reiche Gabe seinen Schutz dem Jüngling spenden soll. Der Vers findet sich wieder in Vs. 35, 17[2]]; die dortigen Lesarten sind offenbar die ursprünglicheren (âyushmân agne havishâ vṛidhâno . .)[3]], die hiesigen der Gelegenheit angepasst. — jarasaṃ vṛiṇânaḥ, für ihn um Greisenalter werbend, es ihm von den Göttern erbittend? s. oben 10, 5. — Metrumshalber ist pîtvâ dreisilbig, rakshatâd imam viersilbig zu lesen.

2. Umhüllet ihn, hüllt ihn uns ein mit Thatkraft!
Lang Leben schafft ihm, Tod durch Greisenalter! |

---

[1]) âjyaṃ juhvan mûrdhni sampâtân ânayati, Kauç.
[2]] und in Ts. 1, 3, 14, 4.
[3]] ähnlich in Ts., havísho jushâṇó ghṛitápratiko ghṛitáyonir edhi.

Bṛihaspati hier dies Gewand darreichte
dem Könige Soma, dass er es umthu'. || 2 ||

Nachdem dem Jüngling Haupthaar und Bart geschoren, die Nägel beschnitten, er gebadet und gesalbt ist, lässt er (der Priester) ihn unter Recitirung von v. 2 und 3 mit einem ungetragenen Gewande umhüllen[1]). — Diese beiden Verse (2. 3) sind es vielleicht, die im Kauç. 79 unter dem Namen der paridhâpanîye erscheinen, wenn daselbst nicht etwa zwei andere ähnliche Verse (14, 1, 45. 53) gemeint sind; vgl. dies. Stud. 5, 404. 405. Der Anfang unsers Verses hier findet sich, mit der Variante vâsasâ statt varcasâ, bei Gobhila 2, 1, 18 beim Hochzeits-Ritual wieder, und zwar bei Umhüllung der Braut nach dem Brautbade, der weitere Verlauf muss somit dem entsprechend etwas differirt haben. Völlig identisch dagegen kehrt der Vers in Ath. 19, 24, 4 zurück. varcas scheint mir mit √varj (vṛijana, ûrj) und varez, wirken, ἐργ in Verbindung zu bringen; wir haben zahlreiche Fälle, wo im Auslaut tenuis und sonans in derselben Wurzel variiren, so z. B. arj, arc; paj, paç; pad, pat; marj, març; çad, çat etc.

3. Du hast dies Kleid umgethan dir zum Wohlsein!
Wardst Schutz so vor Hexenwerk unsren Färsen! |
Lebe du nun hundert vielartge Herbste!
Und hülle dich ein in Gedeih'n des Reichthums. || 3 ||

Dieser Vers ist in Ath. 19, 24, 5. 6 nebst zwei andern pâda zur Herstellung zweier Verse verwendet, so zwar, dass daselbst v. 5 nur einen andern Anfang (: geh wohlig zum Alter! thu dieses Kleid um!), v. 6 dagegen theils in pâda b: unsre Kühe (statt unsre Färsen) theils einen an-

[1]) uptakeçaçmaçruṃ kṛitanakham âplâvayati . . . anakti . . . athainam ahatena vasanena paridhâpayati Kauç. 54.

dern Schluss hat (: vertheile lebend gütig deine Schätze!). — Der Jüngling tritt durch diese Investitur offenbar als vollberechtigtes Glied in die Familie ein, nimmt an ihren Sorgen nun selbständigen, activen Antheil. Das „Jungvieh" wird resp. speciell seiner Obhut anempfohlen. — Die Rechnung nach **Herbsten**, nicht nach Regenzeiten, ist verhältnissmässig alterthümlich, s. dies. Stud. 1, 88. 5, 194; sie findet sich in den von den gṛihyasûtra citirten Versen fast durchweg vor.

4. Komm' her und tritt hier auf den Stein!
(fest wie) Stein werde nun dein Leib!
Die Allgötter sollen verleihn
hundert Herbste als Leben idr! || 4 ||

Nach dem Kauç. lässt er (der Priester) **hiermit** den Jüngling mit dem rechten Fusse eine Scheibe von Stein (?) betreten[1]). Die übrigen gṛihyasûtra haben beim godânam nichts hiervon, kennen resp. diesen Vorgang nur bei der **Hochzeit**, wo die Braut bei zwei verschiedenen Gelegenheiten dazu veranlasst wird, s. dies. Stud. 5, 201. 318. 383. 387-8. Eine dem Spruch: açmâ bhavatu te tanuḥ etc. analoge Formel aber findet sich im Çatap. Br. 14, 9, 4, 26 beim **Geburts-Ritual** vor: **açmâ bhava** paraçur bhava ... | âtmâ vai putra nâmâ 'si sa jîva **çaradaḥ çatam**[2]). — Das Betreten oder Ueberspringen eines Steines kommt noch mehrfach im Ritual vor.

5. Wenn wir dir jetzt rauben das erste Kleid hier,
so mögen die Götter all dich beschützen! |
Und hinter dir, froh gedeih'nd, wohlgestaltet,
dir noch viele Brüder geboren werden! || 5 ||

---

[1]) dakshiṇena pâdenâ 'çmamaṇḍalam âsthâpya.

[2]) s. Speijer l. c. p. 58.

Hiermit raubt er (der Priester) dem Jüngling das eben erst umgethane Gewand, nachdem er ihn zuvor nach rechtshin um das Feuer herumgeführt. Er umhüllt ihn darauf unter Recitation von Ath. 13, 1, 16—20 mit einem andern noch nicht getragenen Kleide[1]. — Für dieses Rauben des Gewandes weiss ich gar nichts Analoges; auch bleibt mir die symbolische Bedeutung des Actes unklar. Soll der Jüngling etwa durch diese zeitweise Entblössung dem Schutze der Götter ganz besonders anempfohlen werden? darauf führt etwa der Wortlaut des ersten Hemistichs. — Der Inhalt des zweiten Hemistichs bezeichnet den Jüngling wohl als den Erstgebornen? resp. als einen Solchen, der einstweilen noch keinen Bruder hinter sich hat, und man möchte hiernach das Stück als ursprünglich nicht für die godâna-Ceremonie, sondern für ein früheres Lebensalter, das cûḍâkarman etwa[2], bestimmt ansehen; aber freilich damit will wieder v. 3 nicht recht stimmen, der vielmehr entschieden nur auf einen erwachsenen Jüngling passt. — Im ersten pâda ist durch vyûha eine Silbe zu gewinnen, wofür sich verschiedene Eventualitäten bieten. In pâda c ist bhrâtaraḥ zweisilbig zu lesen.

14.

Segen gegen Hauskobolde.

1. Die Dreiste, Zähe, Ausspring'nde (?), Eintönige, Gefrässige |
Alle Niftel des Grimmigen, die Sadânvâs vernichten wir. ‖ 1 ‖

---

[1]) pradakshiṇam agnim anupariṇîyâ 'thâ 'sya vâso nirmushṇâti yasya te vâsa ity etayâ, 'thainam apareṇâ 'hatena vasanenâ "châdayaty ayam vaste g. p. iti pañcabhiḥ, Kauç.

[2]) bei welcher Ceremonie die gṛihyasûtra in der That die Umhüllung des Kindes mit einem neuen Gewande ebenfalls erwähnen.

Dies Stück gehört zu den in Kauç. 8 unter dem Namen câtanâni aufgeführten Sprüchen zur Verscheuchung böser Geister; ibid. 9 erscheint es neben den mṛigârasûktâni (Reinigungs-Hymnen?), und es wird bei Kauç. auch sonst noch mehrfach (34. 44) erwähnt. Nach ibid. 72. 82 findet hiermit eine Besprengung des Hauseinganges mit Weihwasser statt (iti çâlâniveçanaṃ samprokshati). — Ich vermuthe, dass wir unter den hier namhaft gemachten Unholdinnen Ratten und ähnliches Haus-Ungeziefer zu verstehen haben. — nissâlâ „die ausserhalb des Hauses ist“ Pet. W.; ich möchte das Wort lieber wie oben fassen. — dhṛishṇum als Accus. Fem. ist immerhin auffällig. — Für dhishaṇāṃ möchte ich geradezu dhishaṇâṃ lesen; von den vier Strichen der Silbe ṇâ geht in der handschriftlichen Ueberlieferung leicht einer verloren; ich erkläre das Wort aus einer alten Des. Form von √dhâ, festhaltend, zähe. — ekavâdyâ, eintönig; ob etwa der Holzwurm? der ja bei uns auch die Todtenuhr heisst, somit als unheimlich genug gilt, um hier mit genannt sein zu können. — napti Niftel, Nichte; Tochter, Enkelinn. — caṇḍa, Name eines Hauptkobolds (Rattenkönigs?), oder etwa des Rudra, dem ja die Mäuse, Ratten etc. zugehören? Caṇḍa ist später ein Name des aus Rudra entwickelten Çiva. — sadânvâ würde ich am liebsten in sadâ-nvâ theilen, wenn mit nvâ nur irgend etwas Leidliches zu machen wäre. Die im Pet. W. aufgeführten beiden Wurzeln nu ergäben die Bedeutung: beständig schreiend, oder: beständig sich bewegend, wendend, und Letzteres liesse sich schon halten; aber die Form nvâ macht Schwierigkeit! Bei der Theilung sa-dânvâ wäre dânva etwa als irreguläre Nebenform zu dem Dämonen-Namen dânava (von dânu, √dâ schneiden), und sa°

nicht in dem älteren Sinn der Identität, Einheit, sondern in dem spätern der Zusammengehörigkeit zu nehmen, und das Wort als: Genossinn, Freundinn der Dânava zu übersetzen?

2. Wir treiben aus dem Kuhstall Euch,
aus der Achse, dem Wagenraum. |
Ihr Töchter der Magundî! wir
scheuchen Euch aus den Häusern fort. || 2 ||

Ist unter upânasa etwa an die Küche (vgl. mahânasa) zu denken? Mit der Magundî, die hier doch wohl eben als Gemahlinn des in v. 1 genannten Caṇḍa auftritt, liegt es nahe, die Caṇḍamuṇḍâ, Câmuṇḍâ der späteren Zeit, die böse (Caṇḍî) Gemahlinn Çiva's (Caṇḍa's) zu vergleichen, resp. diese aus jener herzuleiten; man hätte resp. dann wohl in letzterer Namensform eine volksetymologische Anähnlichung an das Wort muṇḍa zu sehen? Im Uebrigen stellen sich zu Magundî selbst wohl die freilich ebenfalls dunklen Namen Pramagaṃda und Magadha, sowie Mâgandiya im Pâli, s. schol. zum Dhammapadam, Fausböll p. 162 ff.; denn an Mârkaṇḍeya ist für Mâgandiya wohl nicht zu denken? zumal sich ja auch die Nebenform Mâgandika findet, s. ib. p. 153 [zu Mâkandika als gebildet von Mâkandî s. das Bhâshya zu 4, 1, 114 f. 53b und Pet. W.].

3. Welches Haus da dort unten ist,
da soll'n die Unholdinnen sein! |
Da niste sich die Armuth ein!
und auch die Spukgestalten all! || 3 ||

Ist mit diesem Hause die Unterwelt gemeint? oder eine Höhle im Berge[1])? oder das Haus einer befeindeten Familie, die weiter „unten" wohnt? — sedi, von √sad,

[1]) vgl. unten 25, 4; also à la Rattenfänger Furiband!

in der prägnanten Bedeutung: sitzen bleiben, nicht fortkommen; gebildet wie kepi, nemi. — Zu yâtudhânî, Spukgestalt, s. Pet. W. Die in dies. Stud. 4, 399. 400 vorgeschlagene Herleitung von √yat findet eine weitere Stütze in der Form yătavya, mit kurzem a, in Ts. 2, 3, 13, 1.

4\. Bhûtapati treib' fort von hier
und Indra die Sadânvâ! |
Die an des Hauses Grund sitzen,
treff' Indra mit dem Donnerkeil! || 4 ||

bhûta „ein unheimliches Wesen, Gespenst, Kobold" Pet. W.; bhûtapati erscheint aber auch speciell als Name Rudra's.

5\. Ob Ihr gehört zum Feld hinaus,
oder von Menschen seid gesandt, |
Oder von den Dämonen stammt —
Sadânvâ! schwindet fort von hier! || 5 ||

kshetriyâṇâm, zu denen, die auf dem Felde hausen (Feldmäuse?). — Der Gegensatz von purusha und dasyu weist wohl eben auf Menschen und Dämonen hin? oder ob etwa auf Arier und Nicht-Arier?; die purusha wären dann irdische Feinde, durch die in der Weise von v. 3 die Sadânvâs in das Haus des Sprechenden gebannt sind.

6\. Ihre Sitz' ich umgangen hab',
wie rasches Ross den Pfahl am Ziel! |
Ich besiegt' Euch in jedem Lauf.
Sadânvâ, schwindet fort von hier! || 6 ||

Lies: âçuḥ kâshṭhâm ivâ 'saram; der padapâṭha in Chambers 8 hat: âçuḥ | gâshṭhâm. [Das Ath. Pr. 2, 42 ff. hat nichts Hergehöriges.]

15.

Spruch gegen die Furcht[1]).

1. Gleichwie der Himmel und die Erd' sich nicht fürchten
noch Leid's befahn, |
Also fürchte dich nicht, mein Herz! || 1 ||

mein Herz, wörtlich: mein Odem (prâṇa).

2. Gleichwie der Tag und auch die Nacht — — || 2 ||
3. Gleichwie die Sonne und der Mond — — || 3 ||
4. Gleichwie das brahman, das kshatram — — || 4 ||

die Brahmanenkaste und die Kriegerkaste in ihrer Gesammtheit.

5. Gleichwie die Wahrheit, die Ordnung — — || 5 ||

Statt cânṛitam ist unbedingt wohl ca ṛitaṃ zu lesen; die Unwahrheit kann doch hier in einer solchen Formel nicht füglich als Beispiel aufgeführt sein! das wäre ja eine Art sacrilegium.

6. Gleichwie Vergang'nheit und Zukunft — — || 6 ||

Nur die Gegenwart ist der Furcht ausgesetzt; die beiden andern Zeiten sind, die eine darüber hinaus, die andere derselben noch nicht unterworfen.

16.

Schutzformel im Allgemeinen.

1. Einhauch und Aushauch! schützet mich vor dem Tode!
svâhâ. || 1 ||

Die Stücke 16—24 sind solenne Formeln in Prosa, bei denen ein Hauptgewicht auf der völligen Identität der äusseren Form zu beruhen pflegt. — svâhâ, benedictio sit!

2. Himmel und Erde! schützet mich vor Behorchen!
svâhâ. || 2 ||

---

[1]) etwa als Amulett für einen in die Schlacht ziehenden Krieger?

vor Behorchen, durch meine Feinde; oder: durch Behorchung (instrum.) der Anschläge meiner Feinde.

3. Sonne! schütze mich mit (deinem) Auge! svâhâ. || 3 ||

mit dem Alles, somit auch die Pläne meiner Feinde erschauenden Auge.

4. Agni vaiçvânara! schütze mich mit allen Göttern! svâhâ. || 4 ||

Unter viçvair devais sind etwa hier die Sinnesorgane zu verstehen, die in den Brâhmaṇa-Texten mehrfach als deva bezeichnet werden? Oder liegt die Göttergruppe, die den Namen viçve devâs führt, vor?

5. O du Alles Tragender! schütze mich mit jeglicher Pflege! svâhâ. || 5 ||

Unter viçvambhara the all-sustaining (Vishṇu oder Indra, nach Wilson) ist hier wohl Prajâpati zu verstehen?

17.

An ein Amulett.

1. Du bist Stärke! gieb mir Stärke! svâhâ || 1 ||
2. Du bist Gewalt! gieb mir Gewalt! svâhâ. || 2 ||
3. Du bist Kraft! gieb mir Kraft! svâhâ. || 3 ||
4. Du bist Leben! gieb mir Leben! svâhâ. || 4 ||
5. Du bist Gehör! gieb mir Gehör! svâhâ. || 5 ||
6. Du bist Auge! gieb mir Auge! svâhâ. || 6 ||
7. Du bist Schutz! gieb mir Schutz! svâhâ. || 7 ||

18.

Desgl., zum Schutz gegen Feinde und Unholde.

1. Du bist Verderben der Feinde!
   Gieb mir Verscheuchung der Feinde! svâhâ. || 1 ||
2. Du bist Verderben der Nebenbuhler!
   Gieb mir Verscheuchung der Nebenbuhler! svâhâ. || 2 ||

3. Du bist Verderben der Unholde!
gieb mir Verscheuchung der Unholde! svâhâ. || 3 ||

[dieser Spruch wird im Kauç. 8. Ath. Par. 34, 3 unter den càtanâni (s. oben zu 14, 1) aufgeführt, ausser ihm nur solche Verse, die am Anfang von Hymnen stehen; sollte er damals etwa auch am Anfang unseres Stückes hier gestanden haben?]

4. Du bist Verderben der Piçâca!
gieb mir Verscheuchung der Piçâca! svâhâ. || 4 ||

5. Du bist Verderben der Sadânvâ!
gieb mir Verscheuchung der Sadânvâ! svâhâ. || 5 ||

19.

Verwünschung des Feindes.

1. Agni! mit der Hitze, die dein ist, sei heiss auf den, der uns hasst, den wir hassen! || 1 ||

[dieses Stück kehrt im Wesentlichen identisch im Kâṭh. 6, 9 wieder, doch sind die Sprüche dort umgestellt und stehen als 1. 4. 5. 3. 2.]

2. Agni! mit der Gluth, die dein ist, glühe auf den, der uns hasst, ... || 2 ||

hara [ebenso Kâṭh.] muss hier wohl eben in einer dem tapa, arca, çoca der andern Verse, resp. der Etymologie des Wortes haras selbst entsprechenden Bedeutung genommen, also nicht zu √har, nehmen, holen, sondern zu √har, ghar gezogen werden! Eine andere Stelle, wo diese Wurzel als verbum finitum vorkäme, ist mir nicht zur Hand. (Curios ist die Herleitung des Wortes ghṛita in Ts. 2, 3, 10, 1 aus √dhar; yad adhriyata tad ghṛitam abhavat).

3. Agni! mit dem Licht, das dein ist, leuchte auf den, der uns hasst, ... || 3 ||

4. Agni! mit der Flamme, die dein ist, flamme auf den, der uns hasst, . . . || 4 ||

5. Agni! mit dem Glanz, der dein ist, mache glanzlos den, der uns hasst, . . . || 5 ||

[das Kâṭh. hat tena tam prati tityagdhi (sic!), wofür wohl titigdhi zu lesen; der Parallelismus der einzelnen Sprüche ist auch hier gewahrt.]

20—23.

Desgleichen.

Diese vier Stücke unterscheiden sich von 19 nur dadurch, dass in ihnen statt des Agni der Reihe nach Vâyu, Sûrya, der Mond (Candra), die Gewässer angerufen werden. Die in den drei Welten Erde, Luft und Himmel herrschende Trias Agni, Vâyu, Sûrya (oder Âditya), welche in den Brâhmaṇa-Texten (und bei Yâska) an der Spitze aller Götter erscheint, und zwar nach Çatap. 6, 1, 2, 1. Çâñkh. Br. 6, 1 als von Prajâpati[1]) geschaffen, resp. unter ihm stehend, ist somit hier, um den Eindruck der Beschwörung desto nachhaltiger zu machen, noch durch den Mond und die Wasser verstärkt. Der Mond erscheint so auch sonst noch (s. meine Abh. über Omina p. 338. 386), nicht aber die Wasser.

24.

Gegenzauber.

1—8. Çerabhaka! Çerabhaka![2]) Eure Zauberspuke mögen

[1]) der seinerseits aus dem ältern Zeugungsgott Savitar sich entwickelt hat, vgl. meine Abh. über Omina und Port. p. 386. 392. — Bei Yâska steht der âtman an der Stelle des prajâpati (s. Nir. 7, 4: mâhâbhâgyâd devatâyâ eka âtmâ bahudhâ stûyate, ekasyâtmano 'nye devâḥ pratyañgâni bhavanti; und ibid. 5: tisra eva devatâ iti Nairuktâ, agniḥ prithivîsthâno, vâyur vendro vâ 'ntarikshasthânaḥ, sûryo dyusthânaḥ).

[2]) in 2—8 andere Namen, çevṛidhaka çevṛidha in 2, mroka anumroka in 3, sarpa, anusarpa in 4, jûrṇî in 5, upabdi in 6, arjunî in 7, bharûji in 8.

wieder gehen! wieder gehn eure Waffe, o ihr Kimîdin![1]). Wem Ihr angehört, den fresset! Wer Euch abgesandt hat, den fresset! Euer eignes Fleisch fresset! || 1—8 ||

Vier männliche und vier weibliche Kimîdin, Kimîdinî werden hier in 1—8 je zunächst im Eingange einzeln mit Namen genannt, und sodann je insgesammt mit ihren Zauberspuken (yâtavas) und ihrer Waffe (heti) zurückgewiesen. Sie sind eines Andern, eines Feindes, Diener, von ihm abgesandt, dem Beschwörenden zu schaden, und werden von diesem nun hiermit veranlasst, ihre verzehrende Kraft vielmehr gegen ihren Herrn und Absender, resp. gegen sich selbst zu richten[2]). Was nun unter diesen acht Kimîdin zu verstehen ist, ob Ungeziefer (etwa Heuschrecken?) oder sonstige schädliche Thiere, oder etwa Krankheiten, erhellt nicht recht. Die einzelnen Namen sind eben entweder zu unklar oder umgekehrt zu vieldeutig, um einen sicheren Anhalt zu gewähren für das, was sie hier bedeuten. Die Etymologie allein kann ja bei dgl. Eigennamen eben nur die nothdürftigste Auskunft gewähren. — Auch über die Bedeutung des Wortes kimîdin selbst (s. Pet. W.) schwebt noch völliges Dunkel. Im Ṛ 7, 104, 2[3]) scheinen unter dem „brahman-hassenden, rohes Fleisch verzehrenden, bösen Blick habenden“ kimîdin etwa die dem Arier feindlichen Ureinwohner Indiens zu verstehen? Im Ath. sodann erscheinen die kimîdin als

[1]) in 5—8; o ihr Kimîdinî!

[2]) diese Zurückschleuderung des Zaubers ist im Ath. häufig, und auch unserm Aberglauben wohlbekannt.

[3]) kimidine kim idânim iti carate kim idaṃ kim idam iti vâ piçunâya carate Nir. 6, 11.

fressend 1, 7, 3[1]), als in nächster Verbindung mit Zauberern (yâtudhâna) stehend 1, 7, 8. 28, 1. 2. 4, 20, 8 (seien es Ârya oder Çûdra!), als nur dem gefeiten Auge sichtbar 4, 20, 5, als in Schlachten zu besiegen 4, 28, 7, als bösherzig, anfeindend und durch das Feuer zurückzustossen 8, 3, 25, als durch das piñga-Amulett zu vertreiben 8, 6, 21. 25 (resp. als Buhlkobolde? s. dies. Stud. 5, 456), als neben den Gandharva etc. genannte Unholde 12, 1, 50. An unsrer Stelle kann bei kimîdin an menschliche Feinde natürlich nicht gedacht werden. Fassen wir von den aufgeführten acht Namen derselben zunächst die vier männlichen Namen çcrabhaka resp. çerabha, çevṛidhaka resp. çevṛidha, mroka resp. anumroka, und sarpa resp. anusarpa ins Auge, so liegt jedenfalls in ihnen theils eben gar nichts vor, was irgendwie in prägnanter Weise auf eine bestimmte Gruppe schädlicher Wesen oder Gegenstände hinwiese, theils wohnt ihnen in ihrer Mehrzahl überhaupt nicht nothwendig die Bedeutung des Schädlichen inne. Der zweite dieser Namen: çevṛidha kommt sogar im Gegentheil im Ngh. 3, 6 unter den 20 Namen für sukha, Wohlbefinden, vor und erscheint im Ṛik als Adjectiv, resp. 3, 16, 2 als Beiwort von râyaḥ (çévṛidhâsaḥ, dânabhogâdyupayogena sukhasya vardhakâni; varṇavyatyayaḥ, çaṃ sukhaṃ vardhayati, Sây.) und 1, 54, 11 als Beiwort zu dyumnam (saṃçamanaṃ, rogâṇâṃ çamane sati yad vardhate tâdṛiçaṃ, Sây.).

---

[1]) von mir durch: boshaftig übersetzt, theils im Anschlusse an Yâska's Erklärung durch piçuna, was indess bei ihm wohl eher als: spionirend, verläumderisch, verrätherisch aufzufassen ist, theils unter Heranziehung des Wortes çimidâ Ṛ 7, 50, 4 (s. açimida, Pet. W.). Nach schol. zu Çat. 7, 4, 1, 27 ist çimidâ von giftigen Spinnen, Skorpionen etc. zu verstehen. Im Taitt. Âr. 4, 9, 1 findet sich çimidvant als Beiname eines vâta.

Und da die Bildung des Wortes çerabha denn doch in der That in gleicher Weise erfolgt erscheint, so wäre sonach auch für dieses eigentlich eine günstige Bedeutung zu subsumiren! Ob sarpa wirklich hier Schlange bedeutet, ist mir zweifelhaft; wegen des anusarpa[1]) möchte ich es in der That lieber appellativisch auffassen, wie ja auch dem mroka ein anumroka zur Seite steht. Dies Wort mroka ist das einzige, welches (von sarpa, Schlange, abgesehen) auch sonst noch im Ath. und zwar, der hiesigen Verwendung entsprechend, in übler Bedeutung sich findet. In 5, 31, 9 erscheint es als Beiwort eines Zaubers, kṛityâ (feminin), der gegen die Knochen des (auf dem pyrus liegenden) Leichnams (? purushâsthe) oder gegen das Feuer des pyrus selbst (agnau saṃkasuke, vgl. Kauç. 86) gerichtet ist, und zwar steht es daselbst neben den ebenfalls masculinen Beiwörtern nirdâhaṃ kravyâdam, und wird daher im Pet. W. als „N. eines verderblichen agni" (resp. demgemäss hier als „N. einer Flamme") aufgefasst. In 16, 1, 3. 7 sodann erscheint mroka unter den Namen von zehn im Wasser wohnenden Feuern (agni), d. i. doch wohl von schädlichen, Fieberhitze oder andere derartige Krankheiten etc. hervorrufenden Eigenschaften des Wassers?[2]).

---

[1]) hierin „ein schlangenartiges Geschöpf" zu sehen (Pet. W.), halte ich für bedenklich [auch unter çerabha und çevṛidha wird diese Beziehung auf Schlangen im Pet. W. festgehalten].

[2]) ich fasse dies Stück als ein des Abends beim Waschen vor dem zu-Ruhe-Gehen zu recitirendes Gebet; mit 1—8 werden die im Wasser wirkenden schädlichen Gewalten gebannt, mit 9—13 wird um den heilbringenden Einfluss des Wassers, in specie auch gegen böse Träume, gebeten. Die Namen der zehn agni sind: rujant, parirujant; mṛiṇant, parimṛiṇant; mroka, manohan, khana (resp. khani in 7), nirdâha, âtmadûshi, tanûdûshi. Auch die folgenden Stücke (16, 2—7) fasse ich als ähnliche Abendgebete, vor dem zu-Ruhe-Gehen zu recitiren.

Etymologisch scheint auch mroka nur etwa: sich verbergend, hineinschlüpfend zu bedeuten. — Die Benennung der weiblichen Kimîdin bleibt zunächst äusserlich dadurch von der der männlichen geschieden, dass die Namen nicht wiederholt, resp. doppelt aufgeführt werden, sondern je einzeln stehen: jûrṇî, upabdi, arjunî, bharûjî; ferner aber scheint für diese Namen wirklich die Auffassung derselben als Krankheiten indicirt zu sein. Für jûrṇî nämlich liegt der Anschluss an jûrṇi Gluth, Lohe, Fieber (s. Pet. W.), für arjunî der Bezug auf die Hautkrankheit arjuna (ibid., s. Sây. zu Ṛ 1, 122, 5), und für upabdi „Geräusch, Geklapper, Gerassel" der auf das Klappern des Fieberfrostes in der That denn doch wohl näher als die Beziehung dieser Namen (s. Pet. W.) auf Schlangen (upabdi etwa als Klapperschlange?). Endlich bharûjî wird zwar im Pet. W. auch „als Bez. eines schädlichen Thieres" aufgefasst, unter Hinweis auf das in der Bedeutung „Schakal" belegte Wort bharûjâ. Es liegt indess der Bezug auf das Nir. 2, 2 vorliegende bharûjâ wohl näher, welches nach Yâska (resp. Durga) auf √bharj, bhrajj frigere, assare zurückzuführen scheint, somit ebenfalls von der gleichsam röstenden Fieberhitze wohl verstanden werden könnte. [Die Angaben bei Kauçika 19 sind für mich unverständlich und geben keine Auskunft; es handelt sich daselbst um die Behandlung kranker Kühe, die kalben wollen. Man lässt sie Salz (lavaṇam) trinken, schliesst die Tränke ab, und bringt ihnen anderweitigen Trank bei. Er (der Besitzer?) verzehrt dann u. A. etwas frisch geholten, dann gedörrten und gekochten Kuhdung und hieran schliessen sich die Worte: çerabhaketi sâmudram (Salz?) apsukarma vyâkhyâtam (!)].

25.

Gegen Abortus.

1. Göttinn Pṛiçniparṇî uns Heil
brachte, Unheil der Nirṛiti. |
Mächtig zermalmt sie die Kaṇva.
Sie erkor ich, die sieghafte. || 1 ||

Dieses in Kauç. 8 unter den câtanâni, Verscheuchungs-Sprüchen aufgeführte Stück ist gegen eine Classe von Dämonen gerichtet, Namens Kaṇva, die nur hier vorkommen. Das Kraut pṛiçniparṇî wird, s. P. W.[1]), theils im Ritual sonst noch erwähnt (das çmaçânam darf nicht in der Nähe solcher Pflanzen gemacht, dieselben müssen resp. an dem Orte, wo man es machen will, ausgerottet werden), theils auch in der Medicin als officinelles Kraut verwendet; und zwar ist dieselbe u. A. nach Suçr. 1, 377, 7, mit Milch vermischt, bei während der ersten 7 Monate der Schwangerschaft drohendem Abortus (garbhasrâve) zu gebrauchen, womit denn dieses Stück hier trefflich im Einklange steht.

2. Pṛiçniparṇî von vorn herein
als sieghaftig entstanden ist; |
Mit ihr hau' ich den Bösnam'gen,
wie einem Vogel, ab das Haupt. || 2 ||

durnâman, einen bösen Namen habend, den man lieber gar nicht in den Mund nimmt; doch wohl aus Scheu vor der furchtbaren Macht seines Trägers? vgl. dies. Stud. 9, 269. Als appellative Bedeutung wird für kaṇva: „taub" angegeben; dás kann wohl nicht gemeint sein? Mit dentalem n bedeutet aber durnâman, durnâmaka (s. Pet. W.) auch speciell

[1]) Hemionitis cordifolia Roxb.; nach dem schol. zu Kâty. 25, 7, 17 aber = mâshaparṇi Glycine debilis Lin.; auch lakshmaṇâ genannt.

die Hämorrhoiden; und es scheint in der That, als ob diese Bedeutung auch hier speciell ins Auge zu fassen, resp. auf den mit Abortus verbundenen Blutfluss zu beziehen ist.

3. Den unholden, Blut trinkenden,
das Gedeihen fortreissenden, |
Embryo-fressenden Kaṇva,
Pṛçniparṇî! vernicht' und tilg'! || 3 ||

Dieser Vers ist charakteristisch für die Bedeutung dieser Dämonen-Gruppe.

4. In den Berg sperre die Kaṇva,
die Leben schäd'genden, hinein! |
Göttinn Pṛçniparṇî! sie all',
wie Feuer, brennend zieh' einher! || 4 ||

Das Bannen der Krankheits-Dämonen in einen Berg oder sonstigen Ort (s. oben 14, 3), aus dem sie nicht wieder hinaus können, findet auch in unserm Aberglauben seine Analoga; man bannt sie in Bäume, Steine etc.

5. Hinweg treibe die Kaṇva, fort
die Leben schäd'genden, von hier! |
Wo Finsternisse sich ergehn,
dahin schaff' ich die Fleischfresser. || 5 ||

die „Finsternisse" sind wohl vom Dunkel des Waldes zu verstehen? — „Fleischfresser" heissen die Kaṇva, weil sie die Embryo verzehren (s. v. 3).

26.

Stallsegen, beim Heimkehren des Viehes am Abend.

1. Heim kehr' hier das Vieh, das seitab gegangen,
deren Gespielschaft sich der Wind erfreute! |

Deren Gestalt'n alle bekannt dem Tvashṭar,
Savitar sie treibe in diesen Stall ein! || 1 ||

[in Kauç. 19 an der Spitze von vier Hymnen, die für die goshṭhakarmâṇi bestimmt sind, aufgeführt; ausserdem noch 3, 14. 4, 21, 7 (7, 75). 6, 11, 3.]

2. In diesen Stall mögen die Thier' einströmen!
Bṛihaspati führ' sie herbei, der Kund'ge! |
Sinîvâlî führ heran ihre Spitze!
Anumati! treib' sie ein, wenn sie da sind. || 2 ||

Sinîvâlî, Vollmond? s. dies. Stud. 5, 230. 232 ff.; Anumati, Neumond.

3. Zusammen strömen soll'n die Thier',
zusamm die Mannen und die Ross', |
Zusammen des Getraides Flor!
Ich opfre mit zusammgegossner Spende. || 3 ||

saṃsrâvyeṇa havishâ; wie aus v. 4. 5 erhellt, besteht die Spende aus Milch, Butter und Getraidesaft (einer Art Bier?). Der Zusammenguss dieser verschiedenen Bestandtheile soll wohl symbolisch die Vereinigung der einzelnen Theile des Hauswesens darstellen. — Wenn juhomi nicht etwa Glosse ist, hat pâda 4 ein andres Metrum (trishṭubh) als pâda 1—3.

4. Zusammen ich der Kühe Milch
giesse mit âjya, Kraft und Saft. |
Zusammgegossen sei'n unsre
Mannen, treu mir als Hirt die Küh'! || 4 ||

mayi ist einsilbig zu lesen.

5. Herbei hol' ich der Kühe Milch,
holte her des Getraides Saft. |
Herbeigeholt die Mannen sind,
unsre Frauen hier in dies Haus! || 5 ||

dhânyaṃ (rasam) ist hier (s. Pet. W.) adjectivisch zu fassen: „aus dhânâs, Körnern (Setzkorn), stammend." — Der Hausvater holt des Abends alle die Seinen, sein Gesinde und sein Vieh in das Haus zusammen; âhûtâ liest Chambers 8; doch ist âhṛitâ wohl wegen pâda 1.2 passender.

27.

Zum Schutz der Scheuern und Speisekammern.

1. Dass mir die Vorräthe der Feind
nicht raub'! sieghaft du, mächtig bist! |
Schlag' fort, die mir die Vorräthe
schäd'gen, mach' kraftlos sie, o Kraut! ||1||

Das Kraut führt nach v. 4 den Namen pâṭâ, d. i. spaltend, aufschlitzend (?). Nach Kauç. 38 wird die Wurzel desselben hiermit bei jeder Mahlzeit (?) angesprochen, dann in einen aus sieben Blättern bestehenden (?) Kranz gebunden und so aufbewahrt[1]), d. i. wohl am betreffenden Orte aufgehängt? [prâç, Speisevorrath, Lebensmittel (Pet. W.); pratiprâç, demselben feindlich.]

2. Schönfitt'ger (Falk) hat dich erschaut,
Eber dich ausgrub mit der Nas'. |
Schlag' fort . . . || 2 ||

Die Wurzel scheint also schwer zu finden; der Scharfblick des Falken, die Spürkraft des Ebers gehört dazu. — Hemistich 1 kehrt identisch wieder in 5, 14, 1.

3. Indra steckte dich an den Arm,
niederzumäh'n die Asura. |
Schlag fort . . . || 3 ||

cakre tvâ bâhau; er nahm das Kraut nicht etwa als

[1]) nechatrur iti pâṭâmûlam pratiprâçitam (?) anvâha, badhnâti mâlâ(ṃ) saptapalâçiṃ, dhârayanti. Ist etwa unter pratiprâçitam etwas dem pratiprâçaḥ des Textes Entsprechendes zu verstehen?

Waffe in die Hand, sondern steckte es als Amulett an den Arm.

4. Indra verzehrte die pâṭâ,
niederzumäh'n die Asura. |
Schlag fort . . . ||4||

5. Ich besiege dadurch die Feind',
wie Indra die Sâlâvṛika. |
Schlag fort . . . ||5||

sâkshe; eine Desiderativ-Bildung von sah, wesentlich in der Bedeutung des einfachen Verbums, wie sich derartige Bildungen vielfach im Veda, Pâli etc. vorfinden[1]. — Die sâlâvṛika erscheinen sonst nirgendwo als Indra's Feinde. Vielmehr nimmt er theils selbst nach Ts. 6, 2, 4, 4 die Gestalt einer sâlâvṛikî an, um die asura zu besiegen (ebenso im Kâṭh. 28, 4 die dakshiṇâ die Gestalt einer sâlâvṛikî), theils übergiebt er vielmehr seine Feinde, die yati, den sâlâvṛiká (zum Frass) Ts. 6, 2, 7, 5. Ait. Br. 7, 28. Çâṅkh. çr. 14, 50, 2 (markaṭa schol.), resp. den sâlâvṛikeya Pañç. 8, 1, 4 (araṇyaçvabhyaḥ schol.). 13, 4, 16 (sâlâvṛikyâḥ putrebhyaḥ kroshṭubhyaḥ). 14, 11, 28 (sâlâvṛikîputrebhyaḥ). 18, 1, 9 (araṇyaçvabhyaḥ). 19, 4, 7 (desgl.). Kâṭh. 8, 5. 11, 10. 25, 6. 36, 7 (dies. Stud. 3, 465—66). Kaush. Up. 3, 1. Und zwar erscheinen dieselben als unmittelbare Diener des Yama[2]), s. dies. Stud. 1, 412 ff., sind resp. ursprünglich wohl einfach die an Leichnamen sich sättigenden Schakale, Hyänen und Wölfe (jackals and wholves, Haug zu

[1]] Ts. 2, 2, 3, 4 hat die Formen sîkshate, sîkshamâṇaḥ. Sollte für sâkshe etwa das Futur sâkshye, s. Çatap. 1, 3, 3, 13, zu lesen sein?

[2]) das Geschrei einer çâlâ(!)-vṛiki gilt als unglückverheissend, als Todesbotschaft schol. zu T. Âr. 4, 29, 1. 30, 1. Bei Âpastamba findet sich wie in Ts. die Form sâlâvṛiki, s. 1, 10, 17. 11, 33 ed. Bühler.

Ait. Br.) und erst secundär zum Range von Dämonen erhoben.

6. O Rudra, dessen Heilmittel
lindern, Schwarzlockger! Werkthätger! — |
Schlag fort, die mir die Vorräthe
schäd'gen, mach kraftlos sie, o Kraut! ||6||

Im ersten Hemistich fehlt ein Verbum; es sind wohl die im zweiten Hemistich stehenden Verba zugleich auf Rudra und auf das Kraut zu beziehen. — Da Rudra hier als jalâshabheshaja angerufen wird, könnte man meinen, es handele sich hier um eine Krankheit, etwa um Schutz gegen Verdauungsbeschwerden; doch will dazu der sonstige Tenor des ganzen Stückes nicht recht stimmen. Es frägt sich aber freilich, ob prâç gerade mit „Speisevorrath, Lebensmittel", zu übersetzen oder ob nicht eine andere Bedeutung, etwa eben die von: Verdauung, damit zu verbinden ist.

7. Vernichte dessen Vorräthe,
o Indra! der uns feindet an. |
Segne mit deinen Kräften uns!
lass in Vorräth'n mich oben stehn!

28.

Bitte um langes Leben für einen Knaben.

1. Dir allein wachs' er zu, Greisenalter!
nicht soll'n die hundert andern Tod' ihn treffen! |
Wie sorglich die Mutter den Sohn im Schoosse,
so schütze ihn Mitra vor Freund-Bedrängung! ||1||

Das Stück ist entweder für einen Neugebornen oder für eine spätere Gelegenheit des Kindesalters bestimmt. — „Hundert und ein Tode" ist die solenne Zahl; der einzig wünschenswerthe darunter der an Altersschwäche. —

mitriyâd aṅhasaḥ kann entweder die Angst sein, die er seinen Freunden macht, oder es kann, s. v. 3, sich auf Bedrängnisse beziehen, die ihm von Freundesseite bevorstehen könnten.

2. Mitra oder Varuṇa, der Feind-Tilger,
einmüthig soll'n sterbend am Alt'r ihn machen! |
Agni, der hotar, aller Regeln kundig,
verkündiget alle Ursprüng' der Götter. ||2||

Ich theile riçâ-das, die Schädigenden (mit verlängertem Auslaut) vertilgend (√das). — Der Zusammenhang der beiden Hemistiche ist mir unklar. Ist das zweite Hemistich etwa auf eine Geburts-Ceremonie hinweisend?

3. Du beherrschest alle die ird'schen Thiere,
die gebornen oder die noch entsteh'nden. |
Nicht mög' ihm je Einhauch abgehn, noch Aushauch!
nicht mögen ihn Freunde bedräng'n noch Feinde. ||3||

Auch dieser Vers scheint auf ein Geburts-Ritual hinzuweisen. — Der im ersten Hemistich angerufene Gott ist Tvashṭar oder Pûshan; ja auch Rudra könnte darunter zu verstehen sein. — vadhishus kann hier wohl nicht geradezu: tödten, erschlagen bedeuten?

4. Dich der Vater Himmel, die Mutter Erde
einmüthig soll'n sterbend am Alter machen! |
Damit du im Schooss der Aditi lebest,
durch Ein- und Aushauch bewacht, hundert Winter! ||4||

Während der Vater Himmel und die hundert Winter den Vers als alterthümlich erscheinen lassen, wird ihm durch die Verwendung des Wortes gupita (im Ṛik nur 10, 85, 4 und jugupus 7, 103, 9, s. Pet. W.) dieser Anspruch wieder geraubt. Oder ist etwa die im Pet. W. angenommene secundäre Herleitung der √gup aus go-pa doch nicht

richtig, vielmehr gup mit guh (aber kuh, xsɔϑω!) eines Stammes? vgl. zend. gufra tief, verborgen, resp. verbergend, beschützend.

5. Führ, Agni! zum Leben ihn! und zu Thatkraft!
das liebe Kind, Varuṇa, König Mitra! |
Gieb Aditi! Muttergleich deinen Schutz ihm!
all Ihr Götter! dass er gelang' zum Alter. || 5 ||

priyaṃ retas eig. den lieben Samen, s. unten 34, 2.

29.

Segenswunsch (für einen Verwundeten?).

1. Ihr Götter, in des Ird'schen Saft
(setzt ihn), in Kraft des Glücks und Leib's! |
Und Leben ihm Agni, Sûrya,
Thatkraft gebe Bṛihaspati. || 1 ||

Im ersten Hemistich fehlt das Verbum, ist resp. aus dem zweiten zu ergänzen. — âyushyam asmai ist wohl mit âyur asmai in v. 2 umzustellen; dann wird das Metrum beiderseits richtig.

2. Lebenskraft gieb du ihm, o Jâtavedas!
Nachkommenschaft setz' in ihn du, o Tvashṭar! |
Reichthumsgedeihn, Savitar! spende du ihm!
er möge dir hundert von Herbsten leben! || 2 ||

dir, durch deine Gnade [; ähnlich noch sonst, z.B. 1,10,2].

3. Das Bittgebet Kraft uns (geb'), reichen Nachwuchs!
Stärke gebet einmüthig Beid', und Habe! |
Er ersiege Länder, o Indra! mächtig,
seine Gegner unter sich bring'nd, die Andern! || 3 ||

Diese Uebersetzung schliesst sich, bis auf die unumgängliche Veränderung von jayaṃ in jayan etwa, oder jayat, an den vorliegenden Text an. Im ersten pâda liest der padapâṭha: âçîḥ | naḥ; es ist somit „gebe“ nothwendig zu ergänzen:



Sonst könnte man etwa meinen, dass âçîrṇe zu lesen und dies als „Einer, der sich etwas gebrochen hat, verwundet ist“ aufzufassen sei, wo dann das erste Hemistich wenigstens eine einheitliche Construction erhielte. Wer freilich die in pâda 2 angerufenen Zwei sind, erhellt überhaupt nicht. Der Text ist eben verderbt (sauprajâstvam!); der Vers findet sich aber, resp. mit erheblich andern Lesarten, in den drei Yajus-Texten wieder, nämlich in Ts. 3, 2, 8, 5. Kâṭh. 5, 2. Kâty. 10, 5, 3 (das zweite Hemistich resp. auch in Kâṭh. 32, 2) und zwar in folgender Weise: âçî́r ma ū́rjam utá suprajâs-tvám íshaṃ dadhâtu drávinaṃ sávarcasam (suv° Kâty.) | saṃjáyan kshétrâṇi sáhasâ 'hám indra kṛiṇvânó anyā́n ádharânt sapátnân || Die dazu hier vorliegenden Variationen treffen speciell den zweiten und dritten pâda, bestehen resp. in der Aufnahme der beiden Duale (dhattaṃ und sacetasau), und in der Wandlung von saṃjayan . . aham in: jayaṃ (sic!) . . ayam. Hat etwa bei der Aufnahme jener Duale eine Rücksicht auf die Gelegenheit mit eingewirkt, für welche nach Kauç. 27 dieses Stück zu verwenden ist? Es handelt sich danach um die Cur eines (etwa in Folge von Wundfieber?) an Durst Leidenden! „Er (der Priester) heisst den Kranken sich mit dem Rücken an einen Gesunden lehnen, lässt sie Beide sich auf Zweige niedersetzen, den Kranken nach Osten, den Gesunden nach Westen gewendet, quirlt darauf in einem aus vetasa-Holz gemachten Becher mit zwei Rührlöffeln über dem Haupte des vom Durste Geplagten einen mantha (Mehl in Milch) und reicht ihn dem Andern, auf den er den Durst dadurch überträgt (das muss somit ein treuer Freund oder Diener sein, der sich dazu hergiebt!); auch lässt er ihn das herausgenommene Wasser trinken.

Mit v. 6 geschieht dann das darin Erwähnte[1])", d. i. Beide trinken den mantha. Man müsste somit freilich statt: „Stärke gebet" (dhattam) etwa „Stärke erlanget" erwarten.

4. Als Indra's Gab', von Varuṇa belehrt kam
der Tapfre, von den Marut uns gesendet! |
In Eurem Schooss ruhe er, Himmel! Erde!
er hungre nicht! er dürste nicht! || 4 ||

pâda 4 mit nur 6 Silben, statt deren 11, ist offenbar unvollständig. — Der „von Indra Gegebene" etc. kann wohl nur ein „tapfrer" (ugra) Krieger sein, für den die Seinigen eben beten, weil er krank, resp. etwa verwundet (s. v. 7) daliegt.

5. Kraft möget Ihr spenden ihm Beid', Kraftreiche!
Milch möget Ihr geben ihm Beid', Milchreiche! |
Kraft haben ihm Himmel und Erd' gegeben,
alle Götter, Kraft die Marut, die Wasser. || 5 ||

Während in pâda 1. 2 Himmel und Erde angerufen werden, Kraft zu spenden, wird in pâda 3. 4 diese Bitte als

---

[1]) pârthivasyety utpaṭyati (!) pṛishṭhasaṃhitâv (°tâm Cod.) upaveçayati, prâñmukhaṃ vyâdhitam pratyañmukham avyâdhitaṃ çâkhâsû 'paveçya vaitase camasa upamanthanîbhyâṃ tṛishṇâgṛihîtasya çirasi mantham upamathyâ 'tṛishitâya prayachati, tasmiṅs tṛishṇâṃ saṃnayaty uddhṛitam udakam pâyayati | savâsinâv (v. 6) iti mantroktam. | Die behagliche und ungelenke Breite dieser Schilderung steht zu der sonstigen lakonischen Kürze des Kauç. sûtra in starkem Gegensatz und möchte wohl die Vorstellung erwecken, dass es sich hier etwa um einen neuen, oder wenigstens nicht sehr bekannten Brauch handelte, der eben darum ausführlich darzustellen war, während bei sonstigen Bräuchen deren Bekanntschaft vorausgesetzt, daher nur mit kurzen Worten darauf hingewiesen wird. — Das Uebertragen von Krankheiten auf Andere [s. Kaiyaṭa zu Pâṇ. 5, 2, 92 oben p. 159 n.] ist auch unserm Aberglauben wohl bekannt, doch mehr so, dass dasselbe ohne Mitwissen des Gesunden geschieht, s. Wuttke § 402 ff., während hier offenbar Einverständniss mit ihm stattfindet [nach Art unserer modernen „Transfusion"].

schon erreicht dargestellt. ûrjasvatî und payasvatî sind fünfsilbig zu lesen; dagegen dyâvâpṛithivî viersilbig.

6. Mit Labetrunk ich dir dein Herz befried'ge;
der Krankheit frei, letze dich dran, thatkräftig! |
Dies gleiche Paar soll hier den Rührtrank trinken!
anthuend der Açvin Gestalt, wie Blendwerk. || 6 ||

Zu çivâbhis ist wohl etwa adbhis oder dhârâbhis zu ergänzen? — savâsinau, so gleich gekleidet und gestaltet, dass man sie Beide für das göttliche Zwillingspaar der Açvin halten kann, dass es ein wahres Blendwerk ist und die Krankheit daher von dem Kranken auf den Andern übergeht, ohne es zu merken, vgl. die Angabe aus Kauç. bei v. 3.

7. Indra, durchbohrt, schuf vormals diesen Krafttrunk,
alterlose Labspeise, — sie ist dein hier. |
Durch sie du (noch) Herbste lang leb', thatkräftig!
nicht fliess dir was an! dir die Aerzte halfen. || 7 ||

viddhaḥ, durchbohrt, verwundet. Vermuthlich also handelt es sich eben auch hier um einen Verwundeten. — svadhâ in Fällen wie hier ist wohl von dem sonstigen sva-dhâ abzutrennen, und volksetymologisch von √svad abzuleiten, vgl. sindhu von √syand.

30.

Liebeszauber.

1. Gleichwie der Wind die Gräser dort
auf der Erde schwenkt hin und her, |
Also schwenke ich deinen Geist.
damit du mich (nur) liebend seist,
damit du nimmer von mir gehst. || 1 ||

Ich habe dies Stück zwar bereits in dies. Stud. 5, 218 übersetzt, wiederhole indess hier diese Uebersetzung, weil

ich theils in ihr, theils aber, und zwar insbesondere zu der ibid. p. 262 gegebenen Auffassung der betreffenden Stelle des Kauç. (35), einige Aenderungen resp. Bemerkungen zu machen habe. Die Worte reshmamathitatriṇa nämlich sind dem Pet. W. zufolge mit „vom Sturm abgerissenes Gras" zu übersetzen, und für sthakara ist auf T. Br. 2, 3, 10, 1—3 zu verweisen, wo ein sthâgara alaṃkâra (sthâgaro nâma kaçcit sugandhadravyaviçeshaḥ; sthâgarapishṭena tasyâḥ mukhe tilakâdyalaṃkâraṃ cakâra schol.) als ein Liebeszauber gebraucht wird[1]). Die Angaben bei Kauç.[2]) besagen somit: „zwischen zwei Holzstücke, welche von einem Baume und der ihn umschlingenden Schlingpflanze genommen sind, legt man einen Pfeil (als Symbol des Liebesgotts, s. dies. Stud. 5, 225), sthakara (Tagara-Pulver?), Augensalbe, kushṭha und madugha (zu dieser Trias s. dies. Stud. 5, 244), und vom Sturm abgerissenes Gras (die symbolische Bedeutung hievon ergiebt unser Vers), mischt all dies mit âjya (Opferbutter) und berührt dann" (damit; was? ist nicht gesagt; ob das Mädchen?). — Die Verwendung der √math in unserm Verse erinnert an den spätern Namen des Liebesgottes manmatha.

2. Ihr Açvin beid'! zusammen nun
führt und bringet das Liebespaar! |
(Wie) Euer Glück zusammentrat,
Eure Herzen, Eure Gelübd'. ‖ 2 ‖

So wie ihr selbst Beide vereinigt seid, so sorget nun auch dafür, dass Dieser hier mit seinem (oder: dass ich mit meinem) Mädchen vereinigt werde. — ced fasse ich

[1]) vgl. meine Abh. über das Râmâyaṇa pag. 10.

[2]) iti saṃspṛishṭayor vṛikshalubajayoḥ çakalâv antare 'shu-sthakarâ-'ñjana-kushṭha-madhugha-reshmamathitatṛiṇam âjyena saṃnîya saṃspṛi(ça)ti.

jetzt nicht als „wenn“, sondern in alter Weise nur als: ca id.

3. Wenn die Vögel sich aufmachen
um fortzuziehn, die fröhlichen, |
Da komme sie auf meinen Ruf,
wie der Schaft in den Pfeilspitzhals. || 3 ||

anamîvâḥ krankheitslos, lustig; — so genau, so sicher, wie der Schaft in den Hals der Pfeilspitze hineinpasst [, möge die Maid in Liebe zu mir kommen].

4. Was innen ist, sei äusserlich;
was äusserlich, sei innen drin! |
Der wankelmüthigen Jungfraun
Herz erfasse du nun, o Kraut! || 4 ||

Ihr ganzes Wesen soll in Aufregung gebracht werden. — viçvarûpa, eig. allartig gestaltet. Der Plural wohl eine Art plur. majest.

5. Herbei kam sie, suchend 'nen Mann;
ein Weib suchend kam ich herbei. |
Gleich einem (freudig) wieh'rnden Ross
kam ich zusamm'n mit meinem Glück. || 5 ||

Freude über den Erfolg des Zaubers.

31.

Gegen Würmer.

1. Des Indra grosser Mühlstein hier,
der jeden Wurm zermalmende — |
Damit zerstampf' die Würmer ich,
wie mit dem Mühlstein khalva(-Korn). || 1 ||

Dieses (und das folgende) Stück ist schon von Kuhn in seiner Z. 13, 135 ff. übersetzt, commentirt und mit germanischen Sprüchen ähnlichen Inhalts zusammengestellt worden. Auch findet sich daselbst der Text der ent-

sprechenden Stelle im Kauç. sûtra (27) bereits mitgetheilt; leider ist derselbe, wie gewöhnlich, sehr abrupt, dazu wohl auch verderbt. „Er opfert (mit v. 1) khalvañga-, alâṇḍu-, hananâ-(Würmer), mit Ghee vermischt. Die junge Brut (?) quetscht er in einen gesprenkelten Rohrhalm (?) zusammen, wobei er die linke (Hand mit einem Tuche?) umhüllt (um sie trocken zu halten?); er macht (das Rohr?) darauf (am Feuer) heiss und setzt (es daran) an, wirft sodann mit der (trockengebliebenen) Linken, nach Süden gewendet, Staub rings herum, den er vorher umgerührt hat, zerdrückt nun (Alles?) und setzt (es am Feuer?) an"; khalvañgân alâṇḍûn hananân ghṛitamiçrân juhoti | bâlân kalmâshe kâṇḍe savyam pariveshṭya sambhinatti | pratapaty âdadhâti, savyena dakshiṇâmukhaḥ pâñsûn upamathya parikirati, sammṛidhnâty âdadhâti. Von den drei genannten Würmer-Arten kommt nur die eine, alâṇḍu, auch im Ath.-Texte vor, s. sogleich.

2\. Den Sichtbaren, Unsichtbaren,
den Kurûru zerdrückte ich, |
Die Alâṇḍu, Çaluna all,
zermalmen wir durch unsern Spruch. || 2 ||

kurûru, entweder von √ru toben, summen, dröhnen, oder von √ru zerschlagen (resp. √lû schneiden, nagen, rupfen). — alâṇḍu, wohl von ala, âla Laich und aṇḍu = aṇḍa Ei. — çaluna von √çar diffindere? — krimîn ist durch das Metrum als Glosse markirt (ebenso in v. 4).

3\. Die Alâṇḍu tödt' ich mit starker Waffe.
Gebrannt oder nicht, sie sind schwach geworden! |
Uebrig oder nicht, sie mit meinem Wort hier
nieder ich werf'! ihrer bleib Keiner übrig! || 3 ||

4\. Den Wurm im Eingeweide drinn,
den im Kopf, in den Ribben drinn, |

Den Avaskava, Vyadhvara,
zermalmen wir durch unsern Spruch. || 4 ||

avaskava, der da abdeckt, abschält? √sku, decken. — **vyadhvará**; dies Wort wird sonst mit d geschrieben, stammt also wohl von √ad, verzehren, bedeutet resp. somit wohl: fressend, s. 3, 28, 2 kravyâd bhûtvâ vyádvarî (freilich auch andrer Accent!). Çat. 7, 4, 1, 27 yaì 'vaì 'shú lokéshu nâshṭrā́ yó vyadvaró yā́ çímidâ, wo Sây. das Wort denn auch durch adanaçîla dandaçûkâdiḥ erklärt [nach Pet.W. von √vyadh].

5. Die Würmer all, die in den Bergen, Wäldern,
den Pflanzen, Thier'n, drinnen im Wasser hausen, |
Die in unsern Leib sind hineingefahren,
ich tödte sie, all das Gezücht der Würmer. || 5 ||

32.

Gegen Würmer (im Vieh).

1. Aufgehend schlage sie die Sonn',
und untergeh'nd mit ihren Strahl'n! |
Die Würmer, die drinn in der Kuh. || 1 ||

Aus den Angaben bei Kauç. (27) ist hier nicht viel zu machen: **udyann âditya** (v. 1) ity udyati, gonâmety âhâ 'sâv iti | sûktânte te hatâ iti darbhair abhyasyati | madhyaṃdine ca | pratîcîm aparâhṇe. Die Ceremonie scheint hienach dreimal, bei Sonnenaufgang, Mittags und Abends vor sich zu gehen. Am Schluss des sûkta erfolgt resp. jedesmal mit den Worten „sie sind todt" eine Bewerfung (der Kuh?) mit Grasbalmen, und die Kuh ist mit ihrem Namen zu nennen [s. Lâṭy. 3, 6, 3. Gobh. 3, 8, 3. Kâty. 26, 5, 1].

2. Den allgestaltgen, vieräug'gen,
schwärzlichen Wurm, den weisslichen — |
Ich zerbreche die Rippen ihm,
und ich haue ihm ab den Kopf. || 2 ||

Das zweite Hemistich sowie die nächstfolgenden drei Verse kehren gleichlautend wieder in 5, 23, 9—12. — viçva-rûpa „allgestaltig" bezieht sich wohl auf die verschiedenen Formen, die ein Wurm, der sich krümmt und windet, annehmen kann; caturaksha „vieräugig" ist wohl von zwei bei den Augen befindlichen Flecken zu verstehen; vgl. den vieräugigen Hund beim Rossopfer; — zu sâraṃga s. dies. Stud. 8, 275. Die verschiedenen Farben der Würmer werden ebenso auch in den germanischen Wurmzaubern erwähnt, s. Kuhn l. c.

3. Wie Atri tödte ich, Würmer!
wie Kaṇva, Jamadagni, Euch! |
Mit dem Spruche des Agastya
zerstampfe ich die Würmer hier. || 3 ||

Die Berufung auf diese heiligen ṛishi der Vorzeit geht aus derselben Absicht hervor, welche der Zurückführung der Lieder des Ath.-V. auf die Atharvan und Añgiras zu Grunde liegt (s. dies. Stud. 1, 295. Vorles. über Ind. Lit. G. p. 144); der Zauber soll dadurch möglichst kräftig werden.

4. Todt ist der Würmer König nun,
und todt auch ist ihr sthapati; |
Todt ist der Wurm, die Mutter todt,
todt die Brüder, die Schwestern sein! || 4 ||

sthapáti ist auf √sthap, eine causative Nebenform zu √sthâ, zurückzuführen und bedeutet wohl eigentlich den Feststeller, Ordner, dann den Richter. Er erscheint Çat. 5, 4, 4, 16. 17. Kâty. 15, 7, 12 unmittelbar nach dem Bruder des Königs unter den Hauptbeamten desselben (der schol. zu Kâty. erklärt das Wort als grâmeçvara), neben dem sûta, vor dem grâmaṇî; so auch Çâñkh.

14, 22, 2[1]). Nach Kâty. 22, 5, 28. Lâṭy. 8, 7, 11 ist sthapati der Titel dessen, der den bṛihaspati-sava genannten ekâha (bestimmt für den, der tejas, brahmavarcasam oder purodhâ wünscht) gefeiert hat; es darf dies Opfer resp. aber eben nur ein Solcher begehen, welchen die brâhmaṇa in Gemeinschaft mit dem Könige[2]) sich voranstellen, und zwar nach dem schol., damit er das Recht feststelle (dharmasthâpakatvena; ebenso schol. zu Pañc. 17,11,5). Alle müssen ihn ehrerbietig begrüssen, während er selbst vor Niemandem aufsteht. Nach Kâty. 22, 11, 10 ist sthapati übrigens auch der Titel dessen, der den gosava gefeiert hat, den resp. die viç in Gemeinschaft mit dem Könige an ihre Spitze gestellt haben. Ein Revottaras sthapati Pâṭava Câkra erscheint in Çat. 12, 8, 1, 17. 9, 3, 1 ff. als specieller Kenner des sautrâmaṇî-Opfers, vermittelst dessen er dem Dushṭarîtu Pauṅsâyana zur Herrschaft über die Sṛiñjaya verhalf. Ueber ein Opfer für einen sthapati der Nishâda s. Kâty. 1, 1, 12. — Wie sich neben der ebenfalls auf die Wurzel sthâ (ursprünglich stâ) zurückgehenden Wurzel stambh στεμβω eine Form skambh findet, so ist auch neben sthap eine Form skap anzusetzen, vgl. σκηπτω σκηπων; und zu ihr ist denn wohl auch goth. skapan, ags. scapan, schaffen (vgl. Vorles. über Ind. Lit. Gesch. p. 211), zu stellen, so dass hienach unser Schöffe (scabinus) mit sthapati gleichen Stammes zum Mindesten ist, wenn nicht etwa gar auch die Verwendung der Wurzel in dieser Beziehung schon aus indogermanischer Zeit stammt.

[1]) wo vom schol. durch kuḍyakâra, Zimmermann (!) erklärt.

[2]) nach Lâṭy. 8, 7, 4 resp. brâhmaṇâḥ svarâjânaḥ, d. i. yeshâṃ râjâ ne 'shṭe, also: unabhängige, keinem König unterworfene Brâhmaṇa.

5. Getödtet sind die Diener nun,
getödtet die Umdienenden; |
Und auch die noch ganz klein gleichsam,
alle Würmer getödtet sind. || 5 ||

veçás Diener, páriveças umdienend; von einer √viç, die (s. Pet.W. unter paḍvinça) wohl mit lat. vincire zusammenhängt, und von der auch veça Diener, veçatva, vaiçya (neutr.) servitium, herstammen, welche Wörter mit √viç intrare (so Pet.W.) schwerlich in Bezug zu setzen sind; vgl. devâ vâ asurâṇâm veçatvam upâyan Kâth. 12, 5, anativâdanâ enaṃ veçâ bhavanti ibid. 31, 12 (adabdhâ asya v. bh., pratîcînâvasitâ v. bh.), sarasvatyai veçabhaginyai svâheti veçayamanaṃ vâ etat ibid. 32, 4; te devâḥ parâjigyânâ asurâṇâṃ vaiçyam upâyan Ts. 2, 3, 7, 1. Das spätere Sanskrit hat hievon allein noch veçyâ, a harlot, behalten.

6. Ich zerbreche dir die beiden
Hörner, womit du stossen willst; |
Ich zerspalte die Blase dir,
welche dein Giftbehälter ist. || 6 ||

Zu kushumbha, Blase, vgl. kuçumbha, kusumbha Krug, Wassertopf der Einsiedler; das Wort bedeutet wohl: „wie leicht zerbrechlich!“, von √sumbh occidere ferire West.; vgl. Ts. 2, 4, 1, 1. Kâṭh. 10, 7 teshâṃ (te yad K.) devânâm uta yad alpaṃ (apy alpakaṃ K.) lohitam akurvan, tad rakshâṅsi râtrîbhir asubhnan (asumbhâṅs K. kshubhitân kṛitavantaḥ Sây.), tânt subdhân mṛitân abhivyauchat, te devâ avidur: yo vai no 'yam mriyate rakshâṅsi vâ imaṃ ghnantîti (ye vai na ime ke ca mriyante rakshâṅsi vâvai 'tân sumbhantîti K.). An unsrer Stelle hier würde übrigens auch die active Bedeutung: „wie tödtlich“ passen.

33.

Gegen yakshma (Schwund).

1. Aus den Augen, den Naslöchern,
den Ohren und dem Kinne dir, |
Aus dem Gehirn, der Zung', — den Schwund,
der dir im Kopfe sitzt, zieh ich 'raus. || 1 ||

Auch dieses Stück, das den ganzen menschlichen Körper von Kopf zu Fuss der Reihe nach durchmustert, um den Schwund (yakshma) aus den einzelnen Gliedern zu vertreiben, hat Kuhn bereits in seiner Zeitschrift 13, 63 ff. übersetzt und mit analogen germanischen Krankheits-Zaubern verglichen, sowie auch theils die Variationen, welche die hiesige Recension des Spruches zu der in Ṛik 1, 163. Ath. 20, 96, 17—22 vorliegenden zeigt, behandelt, theils eine dritte Variante dazu, die sich bei Pâraskara 3, 6 findet, speciell erörtert (p. 70 ff.). — Bei Kauç. (27) ist leider nur wenig sich findend: vâlâstukâṃ (? vola° Cod., °sukâṃ pr. m.) âchidya khalvâdîny akshîbhyâṃ ta iti | (sic! der Strich im Cod.) vibarham udapâtreṇa sampâtavatâ 'vasiñcati | „er zerschneidet (?) die Haarflechte (?), zieht unter Recitation von 33, 1 die khalva(-Körner) etc. heraus und begiesst (den Betreffenden) mit Wasser, welches mit den (übrig gebliebenen) Neigen versehen ist.“ Eine Hauptschwierigkeit macht hier zunächst das Wort vâlâstukâṃ, dessen erster Theil sowohl vâla Haar, als bâla Kind sein kann. Zu stukâ Haarschopf, Flechte vgl. mekhalâ stukâsârgaṃ sṛishṭâ Çat. 3, 2, 1, 13 (stukâ keçaveṇî yathâ sṛijyate tathâ, schol.), dakshiṇât keçastukât Kauç. 42, pṛithushṭukâ Ṛ 2, 32, 6 (10, 86, 8, wo pṛithushṭu). Nir. 11, 32; vṛishṇeḥ stukâ (roma schol.) Çat. 3, 5, 2, 18. Kâty. 5, 4, 17 (vṛishṇeḥ stukâḥ; çiromâṇi schol.), ûrṇâstukâ Ait. Br. 1, 28. Kâṭh. 25, 6.

Âpastamba in der paddh. zu Kâty. 4, 1 p. 299, 4. Âçv. g. 1, 7, 16. Ferner bleibt unklar, wo „die khalva etc." herauszuziehen, sowie ob unter khalva hier dgl. Körner oder etwa Würmer, vgl. khalvaṅga oben p. 200, zu verstehen sind. Endlich, was das Schlimmste ist, es muss einstweilen sowohl noch ungewiss bleiben, ob die Worte vâl. âch. kh. überhaupt hieher und nicht vielmehr zum Vorhergehenden (zu den unmittelbar vorhergehenden Angaben über den Wurmzauber mit dem Spruch 32) gehörig sind, wie es ebenso auch nach der andern Richtung hin ungewiss ist, ob nicht die Worte vib. udap. samp. 'vas. ihrerseits vielmehr zum Folgenden (es folgt: hariṇasyeti Ath. 3, 7, 1) gehören!! — chubuka das Kinn, etwa von der √chup, cup anfassen, berühren, die sich im Pâli, Prâkṛit findet, s. Hâla pag. 166. 238 (unter chiv). 261, und zu der auch wohl √cumb, küssen, gehört; die spätere Sprache hat civuka, cuvuka.

2. Aus dem Halse, aus dem Genick,
den Rückenwirbeln, dem Rückgrat, |
Den Schultern, Dick-Armen — den Schwund,
der dir im Arm sitzt, zieh ich 'raus. || 2 ||

kîkasâs sind nach Shaḍv. 1, 8 die Glieder, d. i. wohl Knorpel, des Rückgrats: bṛihatya eva parçavo (pârçvâsthîni) bṛihatya eva kîkasâḥ (pṛishṭhasyâ 'vayavâḥ) pṛishṭham abhisamâyanti.

3. Aus dem Herzen, der Lunge dir,
aus der Galle, dem Seitenpaar, |
Aus den Nieren, der Milz den Schwund,
und aus der Leber zieh'n wir 'raus. || 3 ||

halîkshṇa, wohl was gelb (hari) aussieht (îkshaṇa). — matasne die beiden Nieren, etwa die „nach Gefallen (vgl. mataṃ-ga) träufelnden"? sie bereiten ja den Urin.

4. Aus den Gedärmen, dem Hintern,
aus dem Mastdarm, dem Bauch heraus, |
Aus den Mägen, dem Nabel ich,
aus dem Gekröse zieh' den Schwund. || 4 ||
5. Aus den Schenkeln, den Knieen dir,
aus den Fersen, den Fussspitzen, |
Den Hinterbacken, Schamtheil'n ich
den Schwund, der in der Scham sitzt, zieh. ||5||

bhasad, podex; ob der Blinkende, Blanke, Glatte, der „Spiegel"; — çroṇi, clunes, loins; eig. wohl die rauhen, zottigen; — bhâsadam ist durch das Metrum als Glosse markirt; — bhañsas gehört wohl zu bhasad.

6. Aus den Knochen, den Markknochen,
den Sehnen und den Adern dir, |
Aus den Händen, den Fingern ich
und aus den Nägeln zieh' den Schwund. || 6 ||
7. In jedem Glied, in jedem Haar,
jedem Gelenk, wo er dir sitzt, |
Den Schwund, der in der Haut sitzt, wir
mit des Kaçyapa Ziehe-Spruch
ziehen dir 'raus, dass fort er geht.

Kaçyapa ist hier genannt, wie oben in 32, 3 Atri, Kaṇva etc. Der die Symmetrie des Stückes störende vierte pâda ist übrigens wohl ein Einschub; s. indess auch oben in 30, 1 fünf pâda.

34.

Beim Thieropfer.

1. Ob welchen Thier'n waltet der Herr der Thiere,
Vierfüssigen oder sei'n sie zweifüssig, — |
Losgekauft wend' hier dies zum Opfertheil sich!
Dem Opfernden folge Gedeihn des Reichthums! ||1||

Dies Stück findet sich identisch, ob auch mit allerlei Varianten, von denen ich nur die wichtigsten aushebe, resp. als Theil eines grösseren Abschnittes, in Ts. 3, 1, 4, 1. Kâṭh. 30, 8 wieder. Die Reihenfolge der Verse ist daselbst 5. 1. 3. 4. 2. — Nach Kauç. 44 ist der Spruch beim Schlachten einer vaçâ, Kuh, zu verwenden und zwar wird dieselbe zunächst, unter Darbringung einer Ghee-Spende mit v. 1, am Kopf, Rücken und der Schenkelgegend gesalbt; yá îçe p. p. iti hutvâ vaçâm anakti çirasi kakude jaghanadeçe. — yeshâm îçe Ts. K. ist offenbar (schon metri c.) dem ya îçe vorzuziehen; ebenso ca dvipadâm Ts. dem yo dvipadâm (in K. heisst es: catushpâda uta ye dvipâdaḥ). Die Construction ist anakoluthisch. Das Opferthier muss aus dem Verbande der übrigen Thiere erst gelöst, dem Schutzpatron derselben abgekauft werden, ehe es opferwürdig wird. Die hiesige Lesart würde dasselbe als Herrn sämmtlicher Thiere hinstellen, was nirgendwo sonst vorkommt, soweit ich mich erinnere, und wobei dann jedenfalls das nishkrîto gar nicht mehr passt. Auf den Opfernden in pâda 4, der ja seinerseits in der That durch das Opferthier sich selbst loskauft, s. Ind. Streifen 1, 72, kann sich pâda 3 auch nicht etwa beziehen, weil ja sonst zu pâda 1. 2 gar kein Bezug stattfände. Auch spricht dagegen die Lesart der beiden Yajus-Texte; Ts. liest in pâda 3: nishkrîto 'yam, und K. gar: nishkrîtâs te yajniyam bhâgaṃ yantu. — Die Nebeneinanderstellung der Zweifüssler und Vierfüssler in solenner Opferformel wird durch das umbrische dupursus, peturpursus, s. Aufrecht-Kirchhoff die Umbr. Sprachdenkmäler 2, 199. 200, als schon aus indogermanischer Zeit stammend erwiesen.

2. Entlassend den Samen (zukünftgen) Daseins,
gebt Fortgang dem Opfernden, o ihr Götter! |
Was hier da steht herbeigeholt, besänftigt, —
zu der Götter Pfad geh' es ein, dem lieben! || 2 ||

Die Götter (s. v. 3. 4) sollen das Opferthier aus ihrer Hut entlassen; es wird als reto bhuvanasya Samen für künftige Existenzen bezeichnet, s. oben 28, 5 priyaṃ retaḥ; — gâtum, guten Fortgang, Gedeihen; — upâkṛita ist der terminus technicus für die feierliche Herbeiführung der Hostie; — çaçamâna von √çam, welche Wurzel (Caus. still machen) euphemistisch ja geradezu für „schlachten" gebraucht wird, analog wie saṃjnapay, s. Pet. W. unter jnâ; — das geopferte Thier findet unmittelbaren Eingang in die Himmelswelt.

3. Die da sinnend, hinter dem Angebundnen
drein schauend, stehn mit ihrem Sinn und Auge, — |
Sie möge Gott Agni zuerst ablösen,
Viçvakarman, mit den Geschöpf'n einträchtig. || 3 ||

Es sind die Verwandten des Thieres gemeint[1]); die Flamme des Opferfeuers soll sie aus ihrem Nachsinnen über das Geschick ihres Genossen erlösen. Ob Viçvakarman in pâda 4 als n. propr. oder appellativisch als Beiname Agni's, der Alles Machende, zu fassen ist, bleibt zunächst ungewiss [; denn auch die Parallele in v. 4 ist unklar].

4. (Hier) die zahmen Thiere, die vielgestaltgen,
vielfach geschieden, dennoch eingestalt'gen, — |
Sie möge Gott Vâyu zuerst ablösen,
Prajâpati, mit den Geschöpf'n einträchtig. || 4 ||

[1]) Mutter, Vater, Brüder und Freunde desselben werden in andern Sprüchen um ihre Erlaubniss gebeten, es opfern zu dürfen Kâṭh. 3, 5. 26, 8. Vs. 6, 9. Çat. 3, 7, 4, 5.

Statt ye grâmyâḥ hat Ts. K. ya âraṇyâḥ; wilde Thiere sind aber in der Regel nicht opferfähig. — Die „Eingestaltigkeit" der zahmen Thiere besteht eben wohl darin, dass sie zahm sind. — Die „Ablösung" bezieht sich offenbar auf denselben Gedanken wie in v. 3. — Auch hier ist unklar, ob Prajâpati etwa als Beiname Vâyu's zu fassen ist.

5. Die Kundigen mögen zuerst ergreifen
den Odem, der hier aus den Gliedern fortgeht! |
Zum Himmel geh'! bleibe mit deinen Knochen!
zum Svarga hin geh' auf den Pfad'n der Götter. || 5 ||

Wer diese „Kundigen" [prajânantaḥ] sind, erhellt zunächst nicht. Ob die marut? die ausgehauchte Seele geht ja in die Luft ein; vâtam âtmâ Ṛ 10, 16, 3, saṃ te prâṇo vâtena gachatâm Vs. 6, 10, [paçoḥ saṃjnapyamânasya prâṇo vâtam apipadyate] Çat. 3, 7, 4, 9. Ts. 1, 3, 8, 1. 6, 3, 7, 4. Kâṭh. 3, 5. 26, 8, sâtmâ 'ntariksham rohati Ts. 5, 3, 6, 3, [vâyau hy eva sarvâṇi bhûtâny apiyanti vâyoḥ punar visṛjyante Çat. 11, 5, 3, 11]; vgl. dies. Stud. 2, 229 [9, 6]. [Oder sind unter den pûrve etwa die vorausgegangenen Genossen gemeint, welche, erkennend was hier vorgeht, zur Aufnahme der ihnen Nachkommenden herbeikommen sollen?] — In Ts. K. ist pâda 3 u. 4 umgestellt, pâda 3 lautet resp.: oshadhîshu prati tishṭhâ çarîraiḥ „in den Pflanzen bleibe mit deinen Knochen". Dies ist offenbar viel besser; einmal wird das doppelte „zum Himmel geh" beseitigt, und ferner im Gegensatz zu dem seelischen Theil, der eben zum Himmel gehen soll, dem körperlichen Theile zugerufen, hier auf der Erde zu bleiben, und ihm die Pflanzen als der Ort angewiesen, wo er sich hin zu wenden hat. Vgl. hiezu die entsprechenden Angaben im Ṛik 10, 16, 3 sûryaṃ cákshur gachatu vâ̆tam âtmâ̆ dyâ̆ṃ ca gacha pṛithivî̆ṃ ca dhár-

maṇâ | apó vâ gacha yádi tátra te hitám óshadhîshu práti tishṭhâ çárîraiḥ. An andern Stellen freilich werden auch die Glieder des Opferthieres (aṅgâni) angewiesen, sich mit den yajatra d. i. mit den Gottheiten (devatâs Kâṭh. 26, 8) zu vereinigen. Zu çarîra in der Bedeutung: Knochen, eig. die vergänglichen Bestandtheile, s. z. B. Kâty. 21, 3, 7. 4, 5. 8, 14. 15. — Nach Kauç. 44 wird die Kuh mit diesem Verse erstickt[1]): atha prâṇân âsthâpayati prajânanta iti.

35.

Zur Sühne falschen Opfers.

1. Die wir trotz dem (soma)-Genuss nicht reicher,
um die betrübt auf den Altär'n die Feuer, |
Die wir mit schlechtem Opfer abgefunden —
dies Opfer uns gut mach' nun, Viçvakarman! || 1 ||

Durch das Ungeschick eines Genossen beim sattra-Opfer sind, scheint es, die Uebrigen in Schaden gerathen und haben nun ein Sühnopfer angestellt; der Schuldige scheint gebunden (s. v. 3) auf den Opferplatz geführt zu sein. — Bei Kauç. (38) findet sich nur die kurze Angabe: ye bhakshayanta iti parishady ekabhaktam anvîkshamâṇo bhuṅkte: „er (der Delinquent?) verzehrt in der Versammlung eine Portion (Reiss?), darauf (?) hinblickend." Dies könnte eher auf eine Ordale gedeutet werden! vgl. die Angaben bei Stenzler Z. D. M. G. 9, 676 und bei Schlagintweit p. 33 ff. Der Schuldige nimmt etwa durch das Verzehren dieser Portion alle Schuld auf sich, und entsühnt so die Andern? — Zu ye na . . ânṛidhus ist aus pâda 4 nas heraufzuholen; die Abfassung in dritter Person

[1]) s. dies. Stud. 9, 22. 23. 10, 345.

erklärt sich daraus, dass dieser Nebensatz voransteht. — Zu bhakshayanto ergänze ich somam, und beziehe es auf die beim sattram allen Theilnehmern daran gemeinschaftliche Vertheilung des soma-Trunkes. — „Die wir mit schlechtem Opfer abgefunden" sind, eig. „welches schlechte Opfer diesen (uns) Abfindung" (war); ava-yâ im Padapâṭha; es ist aber ava-yâḥ zu lesen, s. Pet. W. unter avayaj[1]], und dies eben als: Abfindung aufzufassen. — Viçvakarman, der Alles Machende, erscheint daher hier als ein Genius, der im Stande ist, auch solche Opferschäden, wie die begangenen, zu heilen. Er erscheint in dieser Stellung u. A. auch beim agnicayanam, s. unten p. 232. 233, während in der Regel Agni Vaiçvânara die im Ritual für Sühnacte solenne Gottheit ist.

2. Den Opferherrn nennen mit Fehl behaftet
die ṛishi, und um seine Sipp' sich sorgend. |
Die Meth-artgen Tropfen, die er verfehlte,
mit denen verein'ge uns Viçvakarman! || 2 ||

Unter Opferherr ist hier wohl der gṛihapati, Hausherr, des sattra zu verstehen. Andere ṛishi haben ihm vorgeworfen, dass er seine Sache falsch gemacht (Beispiele der Art finden sich mehrfach in den Brâhmaṇa) und er ist nun wegen der Folgen, die dies für die Seinigen haben wird, betrübt. Unter den „Meth-artigen Tropfen" ist wohl der soma zu verstehen, zu dessen richtigem Genuss er, und die Seinigen mit ihm, nicht gelangt ist.

3. Für soma-würdig dess-nicht-Würd'ge achtend,
opferkundig, (doch) im Vertrag nicht achtsam, |

[1]) vgl. oben p. 51. 55. 96. — Die Form avayâḥ für avayâk (resp. avayâṭ) erklärt sich ähnlich wie abhanaḥ Ath. 3, 6, 8 für abhanak, aves von √vid u. dgl. Pâṇini 8, 2, 66 führt neben avayâḥ auch noch çvetavâḥ und puroḍâḥ an.

Welchen Fehl' hier der Gebund'ne machte,
den löse zur Wohlfahrt du, Viçvakarman! || 3 ||

Der von dem yajnapati begangne Fehler scheint nach pâda 1 somit darin bestanden zu haben, dass er zum Empfang der Gabe Unberechtigte zum Genuss des soma zugelassen hat, also z. B. etwa die bei dem sattra in Bezug auf die bhinnakalpa geltenden Bestimmungen, s. diese Stud. 10, 93. 94, nicht strict beobachtete oder sonstige Controll-Vorschriften darüber (s. dies. Stud. 10, 44. 45) vernachlässigte. Trotz aller Vertrautheit mit dem Opfer hat er sich somit doch in Bezug auf die Bedingungen des samaya, Vereins, Vertrags nicht achtsam erwiesen, und steht nun, wie es scheint, gebunden auf der Opferstätte, um Befreiung von seiner Schuld zu erlangen.

4. Gewaltig die ṛishi! Huld'gung sei ihnen!
und ihrem Auge, ihres Geistes Wahrheit! |
Dem Bṛihaspati, Mächtger! lichte Huld'gung!
Huldigung dir! schütze uns, Viçvakarman! || 4 ||

Es sind wohl die ṛishi gemeint, die nach v. 2 den Fehler des yajnapati bemerkt haben. — Im dritten pâda ist das Metrum gestört; sollte etwa bṛihaspate zu lesen sein? „dir, Bṛihaspati!" [es giebt dies aber keinen trishṭubh-Rhythmus].

5. Er des Opfers Auge ist, Anfang, Anhub.
Mit Rede, mit Herzen, Ohr ich ihm opfre. — |
Zu dem Opfer hier, das von Viçvakarman
geleitet ist, froh mögen komm'n die Götter! || 5 ||

Im ersten pâda ist wohl Viçvakarman zu ergänzen: prabhṛiti, Anhub, Anfang und mukham, Mund, Ausgangspunkt sind ziemlich tautologisch. — Die in pâda 2 aufgeführte Trias entspricht wohl dem sonstigen vâc, karman, manas; das Ohr als karman repräsentirt resp. wohl

das andächtige Lauschen auf die Opfergebete. — Auf Grund all der Bitten hat denn schliesslich Viçvakarman das Opfer wirklich unter seine Obhut genommen, und sorgt nun dafür, dass es gut von Statten gehe; die Götter mögen also wohlgemuth kommen, ohne abermalige Störung zu besorgen.

36.

Brautorakel.

Diesen Spruch habe ich bereits in dies. Stud. 5, 219—21 übersetzt und commentirt, worauf ich hiermit verweise. Ich theile hier aber noch die bei Kauç. (34) hergehörigen Angaben mit, die leider diesmal theils wegen ihrer Kürze, theils wegen des schlechten Zustandes der Handschrift ganz besonders schwer verständlich sind, so dass ich kaum eine Uebersetzung hinzuzufügen wage: .... audumbarîr âdhâpayaty uttamâ vrajitâyai, pativedanâny, â no agna ity (v. 1) âgamantaçaram (?) âçayati | mṛigâverâd (? wohl mṛigâkharâd) vedyâṃ (?) mantroktâni (wohl in v. 7) sampâtavanti dvâre prayachaty, ûdakeṅse (? udakaṅse?) vrîhiyavau jâmyai (?) niçi hutvâ dakshiṇena prakrâmati, paççâd agneḥ prakshâlya saṃdhâvya sampâtavatîm bhagasya nâvam iti (v. 5) mantroktam. Danach scheint also mit v. 1 (dem ankommenden Werber?) ein âgamantaçara (was dies bei Kauç. mehrfach vorkommende Wort bedeutet [1]), ist mir unklar) als Speise vorgesetzt zu werden. An der Thür (des Hauses?) reicht er (wer? und wem? dem Mädchen?) die im Spruche (v. 7?) genannten Gegenstände, nachdem er sie vorher (mit v. 4) aus der Höhle (? dem Neste?) eines mṛiga (Rehs? oder resp. Vogels?) auf die vedi (gelegt hat?). In einem Wassergefäss (?) opfert er des Nachts der Jâmi

[1]) ob etwa eig. „Sahnenschaum für einen Gast“? vgl. Çat. 3, 8, 8, 2.

(Genie der Verwandtschaft?) Reiss und Gerste, schreitet nach rechts hin vor, und lässt dann hinter dem Feuer durch das Mädchen, welches (was? sich selbst?) gewaschen und gereinigt hat, und mit den sampâta (Neigen?) versehen ist, mit v. 5 das darin Gesagte thun. [Zu sampâta s. Omina p. 377, und zu der Bedeutung: Neige noch Kâṭh. 28,8. 35,16.]

1. Der Werber komm zu unsrer Freud', o Agni!
 zu dieser Maid her, mitsammt unserm Glücke[1]). |
 Begehrt sie bei Freiern ist, hold im Reigen.
 Schleunig ihr mög' Glück kommen durch 'nen Gatten. || 1 ||

2. Als von Soma, Brahman begehrt,
 durch Aryaman erworbnes Glück, |
 Kraft der Wahrheit des Gott's Dhâtar
 stell' ich das Brautorakel an. || 2 ||

patívedanam, eig. die Gattenschau, die Untersuchung darüber, wen das Mädchen als Gatten bekommen wird.

3. Dies Weib hier 'nen Gatten, o Agni! finde!
 denn der König Soma sie hoch an Glück macht. |
 Söhne gebär'nd, mög' sie Hausherrin werden,
 zum Gatten gehnd strahlen in schönem Glücke! || 3 ||

4. Wie diese Höhl'[2]), Maghavan! dort, die schöne,
 den Thier'n lieb war, weil's drin so gut sich wohnte, |
 Also sei dies Weib hier des Glückes Liebling,
 geliebt vom Mann, nimmer von ihm geschieden! || 4 ||

5. Besteige du des Glückes Schiff,
 das volle, unerschöpfliche, |
 Und fahre damit hin zu dem,
 der dir ein wünschenswerther Frei'r. || 5 ||

---

[1]) es ist ja ein Glück für die Ihrigen, wenn eine Maid heirathet, aus dem Hause kommt.

[2]) oder: dieses Nest, wenn es sich etwa um ein Vogelnest handelt.

6. Schreie ihn an, du Reichthums Herr!
mache den Freier zugeneigt! |
Um Jeden wandle du nach Rechts,
der da ein wünschenswerther Frei'r. || 6 ||

Angeredet ist wohl das in v. 5 erwähnte Schiff, welches die Braut mit ihrem Glücke trägt.

7. Hier ist Gold, hier ist Guggulu[1]),
das Stierfell (?) hier, das Glück dazu; |
Diese geben den Männern dich,
dass du den wünschenswerthen find'st. || 7 ||

8. Herbei führe dir Savitar, den Mann, der deinem Wunsch entspricht; | und du, o Kraut, verleih' ihr den! || 8 ||

Zur Erklärung von v. 5 ff. halte ich es für angemessen, die am a. O. aus Schönwerth's Mittheilungen aus der Oberpfalz und aus Mätz's siebenbürgischer Bauernhochzeit beigebrachten Citate auch hier zu wiederholen, da sie in der That ein treffliches Analogon zu bilden scheinen. „Das Mädchen stellt in der Thomas-Nacht ein Schaff Wasser in die Stube, und wirft die Zettelchen, auf welche sie die Namen ihrer männlichen Bekannten geschrieben, zusammengedreht hinein. Dann lässt sie ein kleines Brettchen mit einem brennenden Lichtchen im Wasser schwimmen. Der Zettel, bei welchem es zuerst ankommt (und zwar wohl nach oben v. 6, an dessen rechter Seite), enthält den rechten Namen" Schönwerth 1, 140. „Oder sie giessen in eine grosse Schüssel Wasser, geben in hohle Nussschaalen brennende Kerzchen, jedes eine Person bedeutend; schwimmt ein Pärchen bis früh Morgens zusammen, so heirathen sie einander. Dasselbe Orakel in Thüringen" Mätz p. 23.

A. W.

[1]) Bdellion.

Zur Kenntniss des vedischen Opferrituals.

(Fortsetzung.)

Die **agnicayanam**, Schichtung des Feuer(-Altar)s, oder schlechtweg **agni** selbst, genannte Feier, d. i. die Herstellung eines aus **Backsteinen gemauerten Altars**, kommt nur bei dem soma-Opfer vor[1]), ist indessen kein integrirender Theil davon, ihre Begehung vielmehr im Allgemeinen eine beliebige. Nur an dem besonders feierlichen Tage, welcher den Namen **mahâvratam** führt, d. i. dem vorletzten sutyâ-Tage der ein ganzes Jahr hindurch dauernden, 361 dgl. Tage in ununterbrochener Reihe zählenden gavâmayana-Feier[2]), und bei allen nach dessen Weise vor sich gehenden soma-Opfern ist sie **nothwendig**[3]), während sie andrerseits dagegen bei dem **ersten** soma-Opfer, resp. dem ersten agnishṭoma, welchen Jemand

---

[1]) und zwar geht sie hauptsächlich an den dikshâ- und upasad-Tagen desselben vor sich, doch treten auch an den sutyâ-Tagen, abgesehen davon, dass das Feuer eben nun auf einem gemauerten Altar sich befindet, noch einige erhebliche Specialitäten hinzu.

[2]) s. meine Abh. über die Naksh. 2, 282 n.

[3]) jedoch auch nur nach Ansicht der Yajuḥçâkhâs, während nach dem schol. zu Çâñkh. 17, 13, 6 „**asmachâkhâyâm** mahâvrate **cayanasya vikalpaḥ**.“ — Ueber verschiedene dadurch zu erreichende Wünsche s. Ts. 5, 5, 2, 1. 2.

feiert, verboten ist. Auch bei der Feier des shoḍaçin ist sie, einer andern çâkhâ zufolge, verboten; bei den sâdyaḥkra- und Sârasvata-Opfern fällt sie aus, weil keine Möglichkeit ist, sie dabei zu begehen[1]).

Zur Lustrirung etc. der zur Anfertigung der Backsteine zu brauchenden Thonmasse ist zunächst am ersten Tage der schwarzen Hälfte des phâlguna-Monats[2]), nach dem gewöhnlichen Vollmondopfer ein Thieropfer (ishṭakâpaçu) zu begehen. Nach Einigen kann dasselbe auch an einem Neumondstage, dem ersten der weissen Hälfte des mâgha-Monats nämlich, dargebracht werden[3]). Und zwar besteht dies Thieropfer aus fünf männlichen (Çat. 6, 2, 1, 5) Opferthieren, einem Menschen, Ross, Rind, Schafbock, Ziegenbock. Ueber den Hergang dabei und die sonst sich anknüpfenden Fragen s. meine Abh. „über Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit" in der Z. D. M. G. 18, 268 ff. (Indische Streifen 1, 56—60). Ich habe daselbst auch bereits von den beiden andern Weisen, dies Thieropfer zu begehen, *a*) nämlich einen Ziegenbock an Prajâpati oder *b*) einen dgl. an Vâyu zu opfern, gehandelt. Sie sind beide aus den am a. O. angegebenen Gründen nur als secundäre Substitute für die erste Weise, resp. für den Greuel des Menschenopfers, zu erachten, wenn auch das Brâhmaṇa selbst an einer Stelle (Çat. 6, 2, 2, 15) alle drei Weisen (die zweite weist es speciell den Caraka zu) als gleichberechtigt hinstellt. Die Häupter

[1]) aus Mangel an Zeit und wegen Unstetheit des Aufenthaltes.

[2]) die uttarâ phâlgunî ist der Beginn des neuen Jahres, s. Naksh. 2, 293. 329. 348. 352-3.

[3]) es ist dies ein andrer Jahresanfang, s. Naksh. 2, 345, derselbe, den auch das Jyotisham (v. 6) angiebt, s. Jyot. p. 26).

der fünf Opferthiere[1]) werden aufbewahrt und sind bestimmt, seiner Zeit als Theile der ersten, untersten Schicht des aus fünf Schichten bestehenden Gemäuers zu fungiren (s. unten), gehören somit zu dessen Fundament, dienen resp. zur Festigung desselben, während die Rumpfe[2]) in das Wasser geworfen werden, aus dem man (s. sogleich) den Thon und das Wasser zum Kneten der Feuerschüssel und der Backsteine nimmt, und zwar geschieht auch dies zu dem ausgesprochenen Zwecke, diesem Thon dadurch Festigkeit zu verleihen, — beides Vorstellungen, die, wie ich am a. O. bereits bemerkt habe, in die indogermanische Zeit zurückzureichen scheinen, da sich Analoges bei den Römern, Deutschen und Slaven wiederfindet.

Eine Woche später, am achten Tage der schwarzen Hälfte des phâlguna, findet das ukhâsambharaṇam, d. i. die Herrichtung einer irdnen Feuerschüssel, statt, in welcher das Feuer während der dîkshà-Zeit ein Jahr lang zu unterhalten, resp. täglich vom Opfernden selbst eine Weile hindurch zu tragen ist. Oestlich von dem âhavanîya (vor demselben resp.) wird an einem beliebigen Flecke eine viereckige Grube gegraben, in die man einen Haufen Thon[3]) hineinlegt, und zwar so hoch, dass er mit der Oberfläche der Erde gleich ist (nicht darüber hinausragt, noch dahinter zurückbleibt). Hinter diesen Thon legt man

---

[1]) einige opfern die 5 Thiere gar nicht, sondern nehmen andere Häupter (von im Kampf erschlagenen Thieren schol.; dies könnte sich doch nur auf den Menschen beziehen!), und zwar goldne oder irdene (Kâty. 16, 1, 32). Das Çat. Br. (6, 2, 1, 38. 39) erwähnt diese beiden Modalitäten auch, weist sie aber zurück.

[2]) mit Ausnahme dessen des Ziegenbockes, der opfergemäss zugerichtet wird.

[3]) aus jenem Wasser zu nehmen, in welches man die Rumpfe der vier Thiere geworfen hat.

sodann, halbwegs zum âhavanîya hin, das hohle Innere eines Termitenhaufens[1]) nieder. Rechts vom âhavanîya, nach Osten hin gewendet, stehen ein Ross, ein Esel, ein Ziegenbock; das Ross voran, alle drei mit dreifach geflochtenen fünf Zäumen[2]) von muñja-Gras angeschirrt. Nördlich vom âhavanîya, eine Elle davon entfernt, befindet sich eine nach beiden Seiten hin geschärfte, aus Rohr gefertigte, hohle Grabschaufel, von scheckiger oder andrer Farbe, von der Grösse einer Spanne (prâdeça) oder einer Elle (aratni). Einige machen sie von Gold.

Der adhvaryu opfert nunmehr zur Einleitung mit erhobnem Löffel in ununterbrochenem Gusse eine zu acht Malen geschöpfte Spende Ghee an Savitar (mit Vs. 11, 1-8), ergreift dann die Grabschaufel, spricht sie feierlich an (Vs. 11, 9-11) und ebenso darauf die drei Thiere (Vs. 11, 12-14), die er sodann unter Recitation andrer Sprüche (Vs. 11, 15-16), ohne sie zu berühren (durch blosse Handbewegung), nach Osten hin vorschreiten macht. Die Feuer werden nun durch Hineinwerfen von Brennholz frisch angefacht. Wenn sie recht in Flammen stehen, gehen sodann Alle auf den Thonhaufen zu, die Priester auf der linken, Ross, Esel und Ziegenbock auf der rechten Seite.

---

[1]) valmîkasyo 'padîkâbhiḥ kṛitasya mṛitsaṃcayasya vape 'va vapâ abhyantaro bhâgaḥ chidrasaṃyuktaḥ, Deva's paddhati zu Kâty. 16 (Chambers 392a) fol. 4b.

[2]) pañcâñgîbhir mukharikâbhiḥ | pañcâñgyaç cai 'vaṃ nishpâdyante: ekâ mukhabandhanârthâ (rthă Cod.) vṛittâkârâ rajjuḥ | dvitîyâ co 'bhayataḥ prântayo(r) mukhabandhanârthâyâṃ baddhâ, cakshuḥçrotrayor antarâlena çirasi sthâpanâya | tṛitîyâ cakshushor adhastân mukhasyâ 'gre prântayoḥ pûrvarajjvâm ubhayato baddhâ | caturthî cakshuḥçrotrântarâlavartinyâṃ daxiṇato baddhvâ (badhvâ Cod.) mukharyâ mukhe pravayaṇânantaraṃ grîvâyâm adhastân nitvâ uttarapradeçe bandhanârthâ | pañcamî câ 'valambanarajjur valgâsaṃjñâ | evaṃ mukharyaḥ pañcâñgyaḥ kâryâḥ, Deva f. 5a

Dabei schaut der adhvaryu unter Recitation der Worte: „wir wollen in der Weise der Añgiras[1]) den agni purîshya tragen" (Vs. 11, 16c.) auf einen anaddhâpurusha, d. i. wie das Brâhmaṇa (6, 3, 1, 24, s. auch Ait. Br. 7, 9) erklärt, einen weder für Götter, noch Manen, noch Menschen nützlichen Mann[2]) hin. Bei dem aus dem Termitenhaufen Ausgeschnittenen angelangt, nimmt er es auf, schaut durch die Höhlung auf den Thonhaufen hin[3]) und legt es wieder nieder, nachdem er diesen dadurch (wie durch ein Fernrohr!) erblickt hat (Vs. 11, 17). Bei ihm selbst angelangt, setzt er unter Recitirung von Vs. 11, 19 den linken Vorderfuss des Rosses darauf, lässt es sodann (mit Vs. 11, 21) wieder zurücktreten, indem er (mit Vs. 11, 20) die rechte Hand über dessen Rücken hält, ohne es indess zu berühren, und stellt es sodann rechts davon, mit dem Kopf nach Osten gerichtet, hin, dahinter den Esel, und dahinter wieder den Bock, wie sie beim âhavanîya standen. Hierauf lässt sich der adhvaryu nieder und opfert mit zwei Sprüchen (deren beide Hemistiche je dabei verschränkt werden Vs. 11, 23a. 24b, 24a. 23b) zwei Ghee-Spenden auf den Thon, resp. auf den von dem Huf des Rosses darauf

[1]) añgirasvat wird resp. im Br. 6, 3, 3, 4. 4, 4, 14 durch agnivat erklärt.

[2]) d. i. also wohl einen Taugenichts? oder handelt es sich etwa blos um eine menschliche Puppe, resp. Figur? Es ist dieser anaddhâpurusha jedenfalls ein ziemlich räthselhaftes Ding. Auch Kâty. 16, 2, 13 (zu Çat. 6, 3, 3, 4) giebt die gleiche Erklärung. Er kehrt noch Çat. 6, 4, 4, 14, Kâty. 16, 3, 13 bei gleicher Gelegenheit wieder, ohne dass etwas Näheres daraus sich ergäbe. Wie der Hinblick auf einen dgl. anaddhâpurusha die Herstellung des Erwünschten „in der Weise der añgiras" sichern soll, ist nicht recht klar; und doch kann dieser Incidenzfall kaum einen andern Sinn haben. Soll auf ihn etwa, als geeignetes corpus vile, im Voraus alles etwaige Hinderniss und Versehen übergeleitet, resp. auf ihn hin abgeleitet, werden?

[3]) derselbe soll dadurch wohl stets frisch bleiben, trotz des Brennens, s. oben p. 189.

zurückgebliebenen Tapfen. Der Haufen wird nun von ihm mit der Grabschaufel erst dreimal in immer weiteren Kreisen umcirkelt (mit Vs. 11, 25—27), dann ausgegraben und auf ein links davon ausgebreitetes Fell einer schwarzen Antelope, resp. zunächst auf ein darauf wieder mit Vs. 11, 29 gelegtes Lotosblatt (pushkaraparṇam Kâty. 16, 2, 23), mit beiden Händen niedergelegt (mit Vs. 11, 32—37). In die Grube selbst giesst er nun mit Vs. 11, 38 Wasser[1]), macht mit der Hand Wind[2]), treibt ihn in die Grube hinab, und stösst dann von allen vier Seiten her, von vorn zuerst, mit dem kleinen Finger Schutt hinein. Er nimmt hierauf die vier Enden des Felles und die Lotusblume in die Höhe (mit Vs. 11, 40), bindet sie mit einem dreifaltigen Strick von muñja-Gras, nimmt so den (darin befindlichen) Thonhaufen an sich und steht damit auf (mit Vs. 11, 41). Er hält ihn nun zuerst mit ausgestreckten Armen hoch empor (mit Vs. 11, 42); dann wieder abwärts über dem Nabel ihn haltend, redet er die drei Thiere an mit Vs. 11, 43—46; hält ihn sodann über sie, ohne sie zu berühren, zuerst über Ross und Esel, zuletzt über den Ziegenbock. Und zwar über letzterem auch die ganze Zeit hindurch, während deren nunmehr Alle in abweichender Reihe, der Bock nämlich voran, das Ross zuletzt, im Uebrigen aber wie gekommen, zum âhavanîya zurückgehen, unter flammenden Feuern also und unter abermaligem Hinblick auf den anaddhâpurusha (mit Vs. 11, 47). Beim âhavanîya ange-

---

[1]) ebenfalls aus jenem Wasser zu nehmen, in das man die Rumpfe der 4 Thiere geworfen hat.

[2]) statt vâ tam apakshipati Kâty. 16, 3, 3 ist vâtam zu lesen; s. Mahîdh. zu Vs. 11, 39 (piṇḍagarte vâyum prerayati) und Deva fol. 6b: hastena vâtam utpâdya' saṃ te vâyur iti mantreṇâ 'vaṭe 'vakshipati.

langt, legt er den Thonhaufen nunmehr in einem, nördlich davon auf einer ausgestochnen, besprengten, mit Sandkies bedeckten Stelle hergerichteten, viereckigen (Deva 5a) verhüllten Schuppen nieder, indem er denselben durch die vorn (im Osten) befindliche Thür betritt. Er löst darauf den Strick, schneidet dem Bock einige Haare ab, und jagt nun die drei Thiere fort (mit Vs. 11, 49), nach Nordosten hin. Er giesst sodann auf den Thonhaufen Wasser, das mit palâça-Rinde abgekocht ist, thut auch den Schaum davon dazu, mischt dann die Bockshaare bei (mit Vs. 11,53), sowie feinen Kies (çarkarâ), Eisenrost, und Pulver von zermalmten Steinen, und knetet Alles ordentlich zusammen (mit Vs. 11, 55—57). Die erste Gemahlin des Opfernden (mahishî) fertigt sodann daraus einen Backstein (ishṭakâ) an, der den besonderen Namen ashâḍhâ, unbesiegt, führt; sie giebt ihm die Grösse des Fusses ihres Gemahls (Vs. 16, 3, 22) und macht an drei Stellen daran Striche. Der Opfernde selbst dagegen geht nunmehr an die Anfertigung der ukhâ, Feuerschüssel, welche eine Spanne (prâdeça Kâty. 16, 3, 25) hoch und breit, resp. im Fall die 5 Thiere geopfert worden sind, 5 Spannen oder einen Pfeil (25 Spannen) breit[1]), und eine Spanne hoch, zu machen ist. Er breitet zunächst so viel Thon, als für den Boden der ukhâ (ukhâtala) nöthig ist, platt auf der Erde aus (mit Vs. 11,58), so dass er eben nach allen vier Seiten eine Spanne breit ist. Darauf biegt er an allen vier Seiten den Rand einen Finger hoch in die Höhe, legt den ersten Satz Thon darauf, schmiert ihn mit flüssigem Thon ein, streicht ihn glatt mit Wasser, legt sodann den zweiten Satz Thon auf,

[1]) die fünf Thierhäupter werden später darauf gelegt.

und macht nun Alles eben, so dass die ukhâ nur eine Spanne hoch ist[1]). In dem letzten Drittel der Höhe[2]) macht er sodann ringsum einen kranzartigen Rand (mit Vs. 11, 59), und an der Aussenseite in den vier Himmelsgegenden je in der Mitte vier andere von der Wurzel bis zu dem Rande reichende, Pfosten-ähnliche runde Wülste, an deren Spitze er, über den Rand hin, je eine Ausbauchung in Gestalt einer Brust anbringt[3]). Einige geben der ukhâ nur zwei Brüste, die dann beide an einem der vier Wülste anzubringen sind, Andere dagegen deren acht, wo dann jeder Wulst zwei Brüste erhält. Er fasst darauf die Oeffnung (bilam) der ukhâ an, und setzt sie zur Erde. — Einige machen drei dgl. ukhâ, und zwar je die eine nach der andern (nicht gleichzeitig). — Ausserdem fertigt der Opfernde noch drei einen Fuss grosse Backsteine an, die den Namen viçvajyotis „All-Licht" führen, die drei Hauptgötter agni, vâyu, âditya repräsen-

---

[1]) yadi pûrvoktadhâtudvayâdhânenâ 'dhikapramâṇâ nishpannâ tadâ 'nena mantreṇâ (Vs. 11, 58 d.) 'dhikaṃ chittvâ prâdeçamâtrîṃ samâṃ kuryât | yadi prâdeçân nyûnâ, tado 'bhâbhyâm pârçvaprathanena vardhayitvâ anena mantreṇa samâṃ k. | evam ekapaçupakshe prâdeçamâtrî ûrdhvâ prâdeçamâtry eva tiraçcî ukhâ kâryâ || pañcapaçupakshe tu pañcaprâdeçâ ishumâtrî vâ tiryak-prâg-udag-âyatâ kâryâ | sâ ca pañcaprâdeçapakshe pañcapadyâlokavyâpinî kshetraphalena kâryâ, ûrdhvâ tu prâdeçamâtry eva | ishumâtrîpakshe tu pañcaprâdeçapramâṇayâ rajjvâ sâdhanîyâ, sâ ca kshetraphalena pañcaviṅçatiprâdeçâ sampadyate, Deva fol. 8 a.

[2]) tata ukhâyâ ûrdhvapramâṇasyo 'pari vartamâne tṛitîye bhâge sarvataç caturshv api pârçveshu varti(ṃ) râsnâ(ṃ) mekhalâm mṛinmayîm eva kaṃdorakâkârâṃ (?) karoti. |

[3]) evaṃ tiraçcîṃ vartiṃ sarvataḥ kṛitvâ tatas tûshṇîṃ catasro vartîḥ (vṛirttî Cod.) pratidiçam ûrdhvâḥ karoti | tatra prathamam ukhâyâḥ pûrvapârçvamadhye tṛitîyâṃ, evam evo 'ttarapârçvamadhye caturthîṃ | evaṃ sarvâsu dikshu stambhâkârâḥ catasro vartîḥ kṛitvâ tâsâṃ catasṛiṇâm api vartînâm agreshu mastakeshu stanâkârân mṛidavayavân karoti, pratidiçam ekaikam, evaṃ catuḥstanâ ukhâ bhavati, Deva fol. 8 a.

tiren (Çat. 6, 3, 3, 16. 5, 3, 3. 8, 3, 2, 1. 7, 1, 9 ff. 9, 5, 1, 60. 10, 5, 4, 15), und mit drei Strichen, aber je in verschiedener Weise (damit man den ersten von dem zweiten und dritten unterscheiden kann), markirt sind. Der übrig gebliebene Thon (upaçayâ genannt) wird für etwaigen späteren Gebrauch[1]) aufbewahrt.

Nunmehr wird die ukhâ gebrannt. Zunächst räuchert sie der adhvaryu sieben Mal je mit einem (in summa sieben) am dakshiṇâgni[2]) entzündeten Pferdeapfel, den er dabei in der Hand hält (mit Vs. 11, 60). Er gräbt sodann mit der Grabschaufel eine viereckige Grube (11, 61), streut Gräser und andren Brennstoff[3]) hinein und legt nun der Reihe nach die angefertigten Stücke (die ashâḍhâ zuerst, dann die ukhâ, und zwar nach unten gekehrt, die 3 viçvajyotis zuletzt) hinein, deckt sie je mit eben solchem Brennstoff zu, und zündet nun mit Feuer aus dem dakshiṇâgni[2]) den Ofen[4]), resp. die einzelnen Stücke an. Mit einem Stab in dem Brennstoff herumstörend, macht er darin ein Loch, und sieht dadurch auf die ukhâ hin (mit Vs. 11, 61), wirft darauf wiederholt immer wieder neuen Brennstoff zu, bis der Brand vollendet ist. Hierauf holt er zunächst die Asche heraus (dies wie das Brennen selbst muss bei Tage geschehen), dann die gebrannten Stücke, stellt resp. die ukhâ aufrecht (mit Vs. 11, 63), hebt sie empor, setzt sie mit beiden Händen auf eine Bank[5])

---

[1]) prâyaçcittyartham, Deva fol. 8b, für den Fall also, dass die ukhâ etwa entzwei geht.

[2]) oder durch Reiben neu hervorgebrachtem Feuer.

[3]) tṛiṇakarîshâdikam çrapaṇam, Deva.

[4]) âpâkam, Deva.

[5]) vipulam pîṭhâdi pâtram, Deva.

und giesst mit Vs. 11, 65 zu vier Malen Ziegenmilch hinein [1]).

In gleicher Weise werden hierauf sämmtliche Backsteine, die resp. alle mit drei Strichen zu versehen sind, angefertigt und gebrannt; die mit unbestimmter Strichzahl versehenen ishṭakâ der zweiten und vierten citi werden beliebig entweder auch jetzt, oder erst dann angefertigt (Kâty. 16, 4, 25).

Am Neumondstage, eine Woche später also, findet sodann, nach dem gewöhnlichen Neumondsopfer [2]), die dîkshâ, d. i. die Weihe zum soma-Opfer, in gewöhnlicher Weise, unter einigen besonderen Zuthaten indess, und mit ihr die Entzündung des Feuers, das nunmehr auf der ukhâ zu tragen ist, statt. Zu dem bei der dîkshâ gewöhnlichen Fladen an agni und vishṇu (s. dies. Stud. 10, 358) tritt hier noch ein zweiter in 12 Schaalen an vaiçvânara, und das Körnermuss an die âditya wird in Ghee dargebracht. Zu den gewöhnlichen fünf „audgrabhaṇa" genannten âjya-Libationen ferner treten noch sieben andere dgl. (âgnikâni Vs. 11, 66). Nachdem der Opfernde sich gegürtet etc. und den Stock erhoben resp. über seine rechte Schulter gelegt hat (Kâty. 7, 4, 2, s. diese Stud. 10, 359), setzt er, oder der adhvaryu, nach Nordosten gerichtet stehend, die ukhâ, die mit zerstossenem Hanf und darüber gebreitetem Pulver aus zerstossenen muñja bestreut ist [3]), beim âhavanîya-Feuer an (Vs. 11, 68). Der auf der ukhâ

---

[1]) sind es drei ukhâ, so muss das Aufrechtstellen etc. bis zum Eingiessen der Milch bei jeder apart, nicht zusammen, geschehen.

[2]) von dem indess der piṇḍapitṛiyajña wegzulassen ist.)

[3]) ukhâmadhye pûrvaṃ çaṇacûrṇaṃ prakshipya tadupari muñjacûrṇaṃ ca prakshipya, Deva 12 a.

befindliche Brennstoff entzündet sich dadurch[1]) und der adhvaryu legt nun in dies (vorher noch mit Kuhdung etc. genährte) Feuer dreizehn Holzstücke von der Grösse einer Spanne hinein (mit Vs. 11, 70—82), nämlich 1) ein dgl. von krimuka-Holz, mit Ghee beträufelt, 2. 3) je ein Scheit von vikañkata und udumbara-Holz, 4) ein nicht mit dem Beil abgehauenes (von selbst abgefallenes) Stück Holz[2]), 5) ein Holzstück, das auf dem Erdboden gelegen hat[3]), 6—13) acht Scheite von palâça-Holz; bei einem kshatriya kann resp. das vorletzte Scheit (der vorletzte Vers, Vs. 11, 81) und, bei einem purohita das letzte dgl. (und der letzte Vers, Vs. 11, 82), bei Andern können alle beide ausfallen. Einige lassen das ganze Ceremoniell von den audgrabhaṇa an bis zum Erheben des Stabes erst jetzt folgen.

Der Opfernde hängt sich nunmehr mit Vs. 12, 1 eine goldne, runde Platte, die mit 21 Buckeln[4]) versehen, in die schwarzweissen Haare eines Antelopenfells eingenäht, und an einer dreifaltigen Hanfschnur befestigt ist, so um den Hals, dass sie über dem Nabel hängt und die Buckel sich auf der Aussenseite befinden[5]). Mit zwei runden, mit Thon eingeschmierten, aus muñja-Schilf geflochtenen Platten (iṇḍva) umfasst er nun die glühende ukhâ, trägt sie

[1]) im Fall er nicht recht Feuer fängt, legen Einige glühende Kohlen aus dem âhavanîya dazu.

[2]) udumbara-Holz nämlich, schol.

[3]) resp. einen Ast, der bis auf die Erde herabgehangen hat, schol. zu Kâty. 16, 4, 39; bhûmisaṃlagnâm eva vṛikshât prasṛitâm audumbarîm, Deva f. 12b.

[4]) piṇḍaçabdena caṇakadalasadṛiçâ dishṭaṃkanenotpâditâṃ (! nishṭaṃk°tâ!) viṃdavo 'bhidhiyante, Deva f. 12b; caṇaka, Kichererbse. Auch bei Mahîdh. zu Vs. 12, 1 ist so zu lesen, nicht çanaka°.

[5]) sie soll ihm offenbar den Leib gegen Verbrennen durch die ukhâ (s. im Verlauf) schützen.

nach einem vor dem âhavanîya befindlichen Sessel aus udumbara-Holz, dessen spannenhohe viereckige Füsse und ellengrosse viereckige Bretter[1]) durch dreifältige, mit Thon gesalbte muñja-Stricke festgebunden sind, und über welchem eine lose, ebenfalls mit Thon eingeschmierte Schlinge (çikya) liegt, die mit sechs (oder zwölf) ebenso gesalbten Strängen an einem Strick befestigt ist. Diesen Strick hängt er sich um den Hals (mit Vs. 12, 8), nachdem er die ukhâ sammt dem auf ihr flammenden Feuer auf den Sessel, resp. in die Schlinge hinein gestellt. Er hebt sie nunmehr mit einem das darauf befindliche Feuer anredenden Spruche (Vs. 12, 4)[2]) mit beiden Händen hoch empor, senkt sie sodann wieder und trägt sie fortab vor sich her, so dass sie gerade über dem Nabel sich befindet. Nach Nordost gerichtet, schreitet er sodann die drei vishṇukrama-Schritte (diese Stud. 10, 385), mit dem rechten Fusse beginnend, wobei er je das Feuer immer ein wenig mehr in die Höhe hebt[3]). Er schaut darauf nach allen 4 Weltgegenden hin, hebt das Feuer nach Nordost hin hoch empor und senkt es wieder stufenweise bis zum Nabel hinab, wo er es dann mit einem besonderen Spruche (Vs. 12, 11) anspricht. Nunmehr löst er die beiden Stricke (der goldnen Platte und der Schlinge) von seinem Halse,

[1]) aratnimâtrâṇi ce 'shopalâni, Deva 18a; s. Mahîdh. zu 12, 2.

[2]) dieser Spruch führt den Namen vikṛiti „Formung, Gestaltung" Çat. 6, 7, 2, 5 ff. Kâty. 16, 5, 9, weil er dieses Feuer gemäss der Gestalt des dafür zu errichtenden Altars mit dem Namen Vogel bezeichnet, resp. demselben somit die Vogelgestalt zuweist. Vgl. hiezu dies. Stud. 8, 72. 73, wo auf Zeile 15 zu lesen: „zur Gestaltung (vikṛiti), zur Herstellung der Form." Auch für Pârask. 1, 14 ist noch an dieser Bedeutung des Wortes vikṛiti festzuhalten, und die l. c. p. 73 am Schluss der Note gegebene Auffassung die richtige, vgl. Ait. Br. 2, 39. 6, 16.

[3]) um sich nicht zu verbrennen.

hält das Feuer nach Südosten hin hoch empor, senkt es wieder, setzt es auf den Sessel, und verehrt es mit drei Versen (Vs. 12, 15—17). Das ganze Ceremoniell von dem Umthun der goldnen Platte an bis hieher, führt hier den Namen: vishṇukramâs. Es folgt sodann die vâtsapram genannte Ceremonie, nämlich eine Verehrung des Feuers mit elf Versen (Vs. 12, 18—28, dem Vatsaprî, Sohn des Bhalandana, zugeschrieben). Einige verwenden dazu den ganzen anuvâka (d. i. nehmen auch noch v. 29 dazu). Jetzt erst findet die Proclamation des Opfernden als dîkshita statt (s. diese Stud. 10, 83. 359).

Nach Sonnenuntergang nimmt der Opfernde die Asche aus der ukhâ und thut sie in irgend ein Gefäss (Kâty. 16,6,1). Nachdem er sodann sich von der bisher beobachteten Pflicht des Schweigens[1]) hat entbinden lassen, legt er von Neuem Brennholz in die ukhâ. Ebenso im zweiten Theile der Nacht (apararâtre), wo der adhvaryu dem Opfernden von der vrata-Milch zu trinken giebt, und dieser, nachdem er davon getrunken, Brennholz damit salbt und es zum Feuer hinzulegt. Und so oft nun der Opfernde von der vrata-Milch zu trinken bekommt, so oft legt er Brennholz zu, nachdem er es vorher damit gesalbt hat. Am andern Morgen nach Sonnenaufgang wiederholt sich dann das Herausnehmen der Asche und das Einlegen des Brennholzes; doch wird dabei nun früh der Anfang des am Abend gebrauchten Spruches verändert[2]).

---

[1]) über andere Dinge nämlich; die vorgeschriebenen Sprüche natürlich ausgenommen.

[2]) statt: râtriṁ-râtrim aprayâvam heisst es nun: ahar-ahar aprayâvam. In Vs. findet sich nur letztere Form des Spruches (11, 75), in Ts. (4, 1, 10, 1, nur die erstere.

Diese dîkshâ-Feier wiederholt sich nun ein Jahr lang täglich, doch mit dem Unterschiede, dass fortab die vishṇukramâs und das vâtsapram nicht wie am ersten dîkshâ-Tage zugleich stattfinden, sondern sich einen Tag um den andern ablösen; die vishṇukrama finden resp. an den gleichen Tagen, das vâtsapram an den ungleichen statt. — Von der Verpflichtung, diese Art der dîkshâ ein Jahr lang täglich zu wiederholen, giebt es indessen erhebliche Ausnahmen[1]. Zunächst ist jedes soma-Opfer ausgenommen, für das eine kleinere Anzahl von dîkshâ-Tagen ausdrücklich angegeben wird (Kâty. 16, 6, 7), wie z. B. deren 12 beim dvâdaçâha und ṛitapeya, deren 17 beim vâjapeya etc. Ferner ist jeder Opfernde, der einmal bereits ein Jahr lang die dîkshâ-Feier für das agnicayanam begangen hat, davon dispensirt, und kann sich mit beliebiger kürzerer Frist begnügen. Ebenso Einer, der ein ganzes Jahr hindurch sutyâ-Tage zu feiern beabsichtigt, oder der ein Jahr lang schon die heiligen Feuer unterhält[2], oder der (curiose Angabe!) erst ein volles Jahr nach der Empfängniss geboren ward (Çat. 9, 5, 1, 68). Nach Einigen ist der Termin für die Dauer der dîkshâ überhaupt nur sechs Monate. — Ob man für einen Andern die Schichtung eines agni übernehmen darf, lässt Kâtyây. (16, 6, 14) unentschieden, und zwar dem schol. nach des-

[1]) für bestimmte Fälle indessen treten auch Verschärfungen ein. Nach Ts. 5, 6, 5, 1 ff. tritt ein zweites Jahr hinzu, während dessen täglich bestimmte Oblationen an agni, indra, die viçvedevâs, bṛihaspati und vishṇu zu bringen sind, und ein drittes mit täglicher Feier der abhijit-Ceremonie. Diese Bestimmung gilt aber nur für das cayanam, welches ein Glied des tâpaçcitam ayanam genannten sattra bildet.

[2]) saṃvatsarâhitâgneḥ | yenâ 'gnyâdheyânantaraṃ saṃvatsaram agnihotraṃ hutam bhavati, Deva 14b (s. dies. Stud. 10, 328). Vgl. Ait. Br. 5, 28 fin.

halb, weil sich das Brâhmaṇa zwar an der einen Stelle (9, 5, 2, 12 ff.) sehr entschieden dagegen erkläre, dieses Verbot indess durch eine (in kaṇḍ. 3) vorhergehende ausdrückliche Erlaubniss wieder aufgehoben werde.

An den dîkshâ-Tagen kann beliebig auch noch eine Ceremonie, vanîvâhanam, Herumziehen, genannt, vollzogen werden. Dabei stellt der Opfernde einen mit der Deichsel nach Osten gerichteten Lastwagen (anas) links von dem in der ukhâ befindlichen Feuer[1]) auf, legt sodann mit Vs. 12, 30 Brennholz in dasselbe zu, hebt es sammt dem Sessel, auf welchen die ukhâ niedergesetzt ist, empor, und setzt es damit auf den Wagen (Vs. 12, 31), rechts von diesem stehend. Er thut nunmehr auch das gârhapatya-Feuer in einen Krug (sthâlî) und setzt es dahinter[2]); desgleichen den dakshiṇâgni wieder hinter dieses. Er schirrt darauf zwei Lastochsen an den Wagen, erst den rechten, dann den linken; geht sodann zunächst einige Schritte nach Osten, dann erst wendet er sich nach der im Auge gehabten Richtung hin, und zwar steigt er entweder auf oder geht neben dem Wagen her. Wenn der Wagen knarrt, ist ein bestimmter Spruch (Vs. 12, 33) zu murmeln. An der gewünschten Stelle angelangt, hält der adhvaryu den Wagen an, nimmt die Feuer herab, setzt sie auf einen ausgestochnen und besprengten Platz, und der Opfernde legt nun in den ukhya agni wieder Brennholz zu (Vs. 12, 34). In die çâlâ zurückgekehrt, werden die Feuer dann daselbst wieder je an ihren richtigen Platz gestellt (Deva, f. 15b).

---

[1]) dieser ukhya agni dient resp. zugleich als âhavanîya.

[2]) âhavanîyasya paçcât, Deva f. 15a; s. das soeben Bemerkte.

Es kann ferner die während der dîkshâ-Tage täglich Abends und früh aus der ukhâ herauszunehmende und in ein anderes Gefäss zu legende Asche danach mit Vs. 12, 35 in ein in der Nähe befindliches Wasser geworfen werden[1]), und zwar vermittelst einer aus vaṭa-, palâça-, açvattha-Blättern gemachten Dûte, in zweien Malen. Der adhvaryu nimmt sodann mit dem kleinen Finger ein wenig von dieser in das Wasser geworfnen Asche, wirft es, in die çâlâ zurückgekehrt, auf die ukhâ, und bringt dem Feuer selbst seine Huldigung dar (mit Vs. 12, 42). Darauf nimmt er mit einem Holzscheit geschmolzene Butter aus dem Kruge, opfert sie als Sühne für etwa begangene Versehen dem Viçvakarman (mit Vs. 12, 43), erhebt sich sodann und legt dies Holzscheit selbst ins Feuer hinein.

Im Fall die ukhâ einmal entzwei gehen sollte (Kâty. 16, 7, 8—11), nimmt man einen neuen Krug mit grosser Mündung, thut eine Scherbe der ukhâ hinein, und setzt den ukhya agni mittlerweile darauf. Sodann zerstösst man die ukhâ und den bei ihrer Anfertigung übrig gebliebnen Thon, mischt das Pulver zu neuem Thon hinzu, macht daraus eine neue ukhâ, und setzt das Feuer mit der Scherbe der alten ukhâ darauf. — Im Fall aber der ukhya agni ausgeht, entnimmt man aus dem gârhapatya einen âhavanîya, setzt bei ihm die ukhâ in der frühern Weise an, und erzeugt auch das Feuer in ihr wieder ebenso. — In beiden Fällen geschieht das Ganze ohne Recitation der betreffenden mantra. Auch schliessen sich zwei Sühn-Ceremonien an, die bei jedem soma-Opfer ge-

[1]) an dem Tage des soma-Kaufes ist diese Ceremonie nothwendig, an den dîkshâ-Tagen aber beliebig, und zwar findet sie, wenn das vanivâhanam gefeiert wird, nach demselben statt.

bräuchliche, allgemeine adhvaraprâyaçcitti, mit 34 Sprüchen (Vs. 8, 54), und das besondere agniprâyaçcittam, nämlich die Spende an Viçvakarman (s. oben).

Am letzten der dîkshâ-Tage findet das Ausmessen der vedi und des Platzes für den aus den gefertigten Backsteinen in Vogelgestalt zu errichtenden Altar, auf welchen das bisher in der ukhâ getragene Feuer deponirt werden soll, statt (Kâty. 16, 7, 28). In der Entfernung eines halben vyâma[1]) von dem Platze, wo der ukhya agni auf seinem Sessel sich befindet, kratzt der adhvaryu den für den gârhapatya bestimmten Kreis auf. Das Einschlagen des antaḥpâtya-Pflockes (dies. Stud. 10, 364) geschieht drei prakrama[2]) (Deva, fol. 19a) von der östlichen Seite dieses Kreises aus (nicht drei prakrama vor dem östlichen Pfosten der çâlâ). Der Platz für den aufzumauernden Altar aber ist (Kâty. 16, 7, 31) einen Fuss hinter dem Pflock, welcher am Ende der vom antaḥpâtya an 36 prakrama langen vedi für die Grube des Opferpfostens (dies. Stud. 10, 344) einzuschlagen ist[3]). Und zwar wird dieser Platz für den Altar, nach Kâty. 16, 8, 1—26 und Deva's paddhati dazu (vgl. auch Çulvapariç. § 4—6), in Gestalt eines Vogels[4]) in folgender Weise abgesteckt.

---

[1]) d. i. 48 añgula, s. p. 289. [2]) zu 36 añgula, ibid.

[3]) tripadaprakramaparimâṇaṃ [daṇḍaṃ] gṛihîtvâ tena kâshṭhenâ 'ntaḥpâtyâd ârabhya shaṭtriñçatprakramâm prâcîṃ vedim mimîte, tatra prânte yûpâvaṭârthaçaṃkur nikhâtavyaḥ, tato dakshiṇaçroṇer ârabhyo 'dak triñçatprakramâṃ, tato dakshiṇâṅsâd ârabhyo 'dak caturviñçatiprakramâṃ, tato dakshiṇabhâge ca uttarabhâge ca çroṇyaṅsagâminîṃ rekhâṃ kuryâd, vediparisamûhanam utkarakaraṇaṃ câ 'gnît karoti | tato 'ntaḥpâtyâd ârabhya yûpâvaṭyaçaṃkuparyantâm pṛishṭhyâm adhvaryur nishpâdayati | evam pṛishṭhyâyâmântaṃ vedimânam, Deva f. 20b.

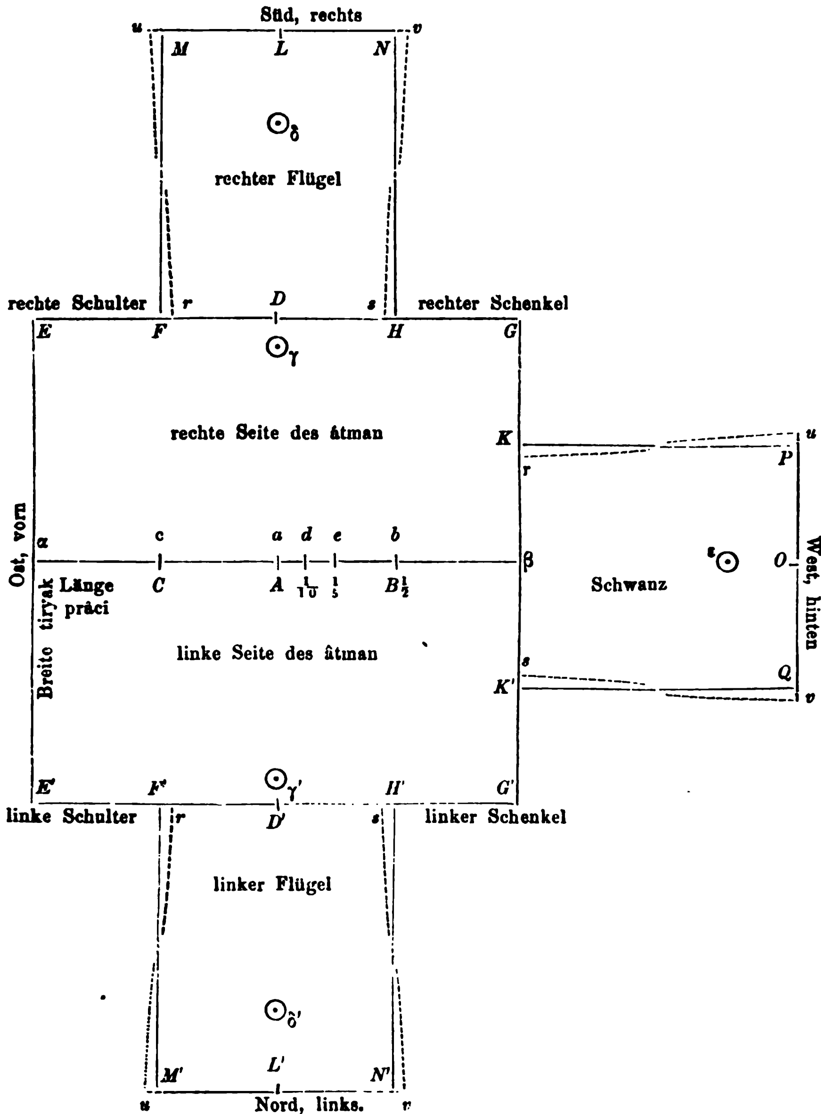
[4]) der Grund hiefür ist, dass der so geschichtete agni den Opfernden auf seinen Fittichen direct hinauf in den Himmel tragen soll, s. Çat. 6, 1, 2, 35 (eke). Kâṭh. 21, 4. Die ganze Feier hat ja überhaupt nur den Zweck, den Opfernden für jene Welt zurecht zu machen, s. Çat. 13, 8, 2, 17.

Zunächst der **Mittelkörper** (âtman). Die **Länge des Opfernden**, wenn er mit emporgehobnen Armen (Çat. 10, 2, 2, 6) entweder auf den Fussspitzen oder in gewöhnlicher Weise dasteht, doppelt genommen giebt das Maass für ein Seil ab, an dessen beiden Enden sich je eine Schleife befindet. In der Mitte des Seils, also bei einfacher Mannesgrösse, ist ein Zeichen (*a*) zu machen, ebenso zu beiden Seiten desselben bei **halber** Mannesgrösse (*b c*); desgleichen je ein Zeichen bei einem Fünftel (*d*) und bei einem Zehntel (*e*) der Mannesgrösse von der Mitte aus (in summa also fünf Zeichen). Einen Fuss hinter dem Pflock der Grube des Opferpfostens wird sodann der vorderste (östliche) Pflock (α) des agni eingeschlagen, an welchem man die eine Schleife des Seiles anbindet. Indem man dasselbe nun nach Westen hin ausspannt, schlägt man auch am andern Ende einen Pflock (β) ein, und bindet die andere Schleife daran. Desgleichen wird ein Pflock in der Mitte (*A*) und bei den beiden Zeichen für die halbe Mannesgrösse (*B C*) eingeschlagen. Darauf bindet man die Schleifen von den Endpflöcken (α β) los und bindet sie an diese beiden bei halber Mannesgrösse eingerammten Pflöcke (*B C*), ergreift das Seil in der Mitte (bei *a*), zieht es nach rechts (südlich) und macht nun da, wo das Zeichen der Mitte hintrifft, eine kleine Vertiefung[1]) in die Erde (γ). Man löst die Schleifen nun wieder, bindet die eine **bei dem Pflock in der Mitte** (*A*) an, zieht das Seil nach rechts (südlich) hin, über die Vertiefung (γ) hinweg[2]), und rammt wieder bei dem Zeichen in der Mitte (*a*) einen

[1]) nitodam gartarûpam cihnam, Deva f. 21 a.

[2]) diese Vertiefung ebenso wie die späteren (δ und ε) dient nur dazu, die Richtung zu sichern.

Plan des agnikshetra.



Pflock (*D*) ein, an den man die wieder gelöste Schleife anbindet, während man die andere an dem vordersten (prâcîprânta) Pflocke (α) befestigt. Man zieht nun das Seil, bei der Mitte es ergreifend, nach Süden, resp. nach der âgneyî-(Südost, Deva fol. 21[a]) Richtung hin, rammt bei dem Zeichen in der Mitte (*a*) einen Pflock für die rechte Schulter (*E*) ein, hinter demselben resp. bei dem Zeichen für die halbe Mannshöhe (*b*) einen Pflock für den (rechten) paksha (*F*). Man löst nun die Schleife vom vordersten Pflock (α), befestigt sie am hintersten (prâcyaparânta, β), nimmt das Seil bei der Mitte, zieht es nach Süden, resp. nach der nairṛitî (Südwest)-Richtung hin, rammt bei dem Zeichen in der Mitte (*a*) für den rechten Schenkel einen Pflock ein (*G*), und vor (östlich) demselben bei dem Zeichen für die halbe Mannshöhe (*b*) einen Pflock für den rechten paksha (*H*), sowie links (nördlich) von dem Pflock für den Schenkel, ebenfalls bei dem Zeichen für die halbe Mannshöhe (*b*), einen Pflock für den Schwanz (*K*). Nachdem so die rechte Seite des âtman (Mittelkörpers) vollendet, wird in gleicher Weise auch die linke hergestellt (durch Ziehen des in der Mitte angefassten Seiles nach Nordost, resp. Nordwest).

Nunmehr werden die beiden paksha (Flügel) hergestellt. Zuerst der rechte. An den beiden Pflöcken, welche bei halber Mannshöhe an der rechten Seite des âtman hiefür eingerammt sind (*F H*), werden die beiden Schlingen befestigt. Man zieht dann das Seil, es in der Mitte anfassend, nach rechts hin, macht bei dem Fleck, wohin das Zeichen für die Mitte (*a*) auftrifft, eine kleine Vertiefung (δ), löst darauf beide Schleifen, bindet die Schleife derjenigen Seilhälfte (*a*—α), an der sich nicht die

bei $\frac{1}{5}$ resp. $\frac{1}{10}$ Mannshöhe angebrachten Marken befinden, an den mittleren Pflock (*D*) der rechten Seite des âtman [1]), zieht das Seil über die Vertiefung (*δ*) nach rechts und schlägt bei der Stelle, wo das Zeichen von $\frac{1}{5}$ Mannshöhe (*e*) hintrifft, einen Pflock (*L*) ein. Daran knüpft man die eine Schleife, löst darauf die andre von dem Mittelpflock (*D*), knüpft sie an den Pflock bei der vordern halben Mannshöhe (*F*) der rechten Seite, legt die Zeichen für $\frac{1}{5}$ Manneshöhe (*e*) und halbe Manneshöhe (*b*) zusammen (ekatra gṛihîtvâ, Deva 22a), zieht das Seil [2]) nach Südost, und schlägt nun einen Pflock ein für die südöstliche Ecke (koṇa) des paksha (*M*). Darauf löst man die Schleife von dem Pflock bei der vorderen halben Manneshöhe (*F*), knüpft sie bei dem hinteren dgl. Pflock (*H*) an, zieht das Seil nach Südwesten, und schlägt nun einen Pflock ein für die südwestliche Ecke des paksha (*N*). Ebenso ist der linke paksha herzustellen.

Nunmehr geht es an die Herrichtung des Schwanztheiles [3]). An die in dem hinteren Theile des âtman bei dem Zeichen für die halbe Manneshöhe eingeschlagnen beiden Pflöcke (*K*) bindet man die beiden Schleifen, zieht

---

[1]) yasmin bhâge pañcamabhâgîyatadardhalakshaṇe na bhavatas, tasya bhâgasya pâçam âtmadakshiṇapârçvamadhyaçaṃkau pratimucya, Deva f. 22a.

[2]) das hierdurch um $\frac{3}{10}$ Manneslänge verkürzt wird. Eine halbe Manneslänge nimmt die Entfernung von *L* nach *M* (resp. *N*) in Anspruch; es bleibt somit für die von *F* nach *M* (resp. von *H* nach *N*) $1\frac{1}{5}$ ($1\frac{2}{10}$) Manneslänge zur Disposition, d. i. ebenso viel als die Entfernung von *D* nach *L* beträgt.

[3]) dieselbe wird bei Kâty. 16, 8, 19 mit den Worten absolvirt: evam puchaṃ vitastyâ. Letzteres Wort steht offenbar im Gegensatz zu pañcamabhâga in ibid. 15. 16, bedeutet resp., um mit Deva's Worten zu reden, so viel als pañcamabhâgasyâ 'rdha, pañcamabhâgîyârdha, also ein Zehntel Mannslänge, d. i. ein padam, wie dies denn ja auch sonst die Bedeutung dieses Wortes ist. S. übrigens noch Çatap. 10, 2, 2, 7. 8. 3, 11. — Ein andrer, späterer Name dafür ist pṛithu, s. dies. Stud. 8, 486.

das Seil bei der Mitte nach hinten, macht in der Mitte ein Zeichen (ε), löst darauf die Schleifen, bindet, wie eben, die Schleife derjenigen Seilhälfte ($a-\alpha$), an welcher sich nicht die Marken für $\frac{1}{5}$ Manneshöhe und halbe Manneshöhe befinden, an den Pflock in der Mitte der hinteren Seite (β)[1], zieht das Seil über die Vertiefung (ε) nach Westen hin und schlägt bei dem Zeichen für $\frac{1}{10}$ Manneshöhe (d, pañcamabhâgîyârdhalakshaṇe, Deva) einen Pflock ein (O), befestigt daran die eine Schleife, löst die andere Schleife von dem Pflock in der Mitte (β) ab, und bindet sie an den zur rechten Seite in halber Mannshöhe eingeschlagnen Pflock (K), legt darauf die beiden Zeichen für $\frac{1}{10}$ Manneshöhe (d) und halbe Manneshöhe (b) zusammen (pañcamabhâgîyârdhârdhapurushîyalakshaṇe ekatra gṛihîtvâ, Deva), zieht das Seil[2]) nach Südwest und schlägt einen Pflock für die südwestliche Ecke (koṇa) des Schwanzes ein (P). Darauf löst man die Schlinge von dem zur rechten Seite bei halber Manneshöhe eingeschlagnen Pflock, bindet es bei dem linken dgl. (K') an, zieht das Seil nach Nordwesten, und schlägt nun einen Pflock für die nordwestliche Ecke des Schwanzes (Q) ein.

Bei dem Zusammentreffen je der beiden paksha oder des pucha mit dem âtman (bei ihrer inneren Seite also) kann man nach Belieben je einen Raum von 4 añgula

---

[1]) tataḥ pâçâv unmucya, rajjvâ yasmin bhâge pañcamabhâgîyârdhapurushîyalakshaṇe na bhavatas, tadbhâgasya pâçâm (!) antyapaçcimapârçvamadhyaçaṃkau pratimucya, Deva 22 a.

[2]) das hierdurch um $\frac{4}{10}$ Manneslänge verkürzt wird. Eine halbe Manneslänge nimmt die Entfernung von O nach P (resp. Q) in Anspruch; es bleibt somit für die von K nach P (ebenso wie für die von K' nach Q) $1\frac{1}{10}$ Manneslänge zur Disposition, d. i. ebenso viel als die Entfernung von β nach O beträgt.

($\frac{1}{30}$ Mannslänge) nach beiden Seiten einziehen (*r* und *s*), muss dann aber am andern (äussern) Ende derselben, resp. auch nach beiden Seiten hin (*u* und *v*), ebenso viel zusetzen[1]).

Die Länge des mit emporgerichteten Armen auf der Fussspitze stehenden Mannes wird zu 5 aratni (oder hasta) resp. zu 10 pada (= vitasti) gerechnet, das padam (oder der pâda) zu 12 añgula, der prakrama zu 3 pada. Es handelt sich resp. hier aber nicht um die gewöhnlichen Maasse von Elle, Fuss, Finger, sondern um ganz relative, je mit der Grösse des Opfernden stetig wechselnde[2]). Dieses relative padam ist zugleich auch das Maass für die Grösse der ishṭakâ[3]), die in padyâ, ardhapadyâ und pâdabhâgâ zerfallen, d. i. entweder ein ganzes, oder ein halbes, oder ein viertel pada gross sind[4]).

Der ganze Platz (agnikshetram) wird nun ringsum mit einem Seile umspannt, ausserhalb dessen 261 oder 394[5])

---

[1]) es werden dadurch die gleichseitigen Vierecke in ungleichseitige verwandelt, um dem Ganzen mehr Leben, mehr die Aehnlichkeit mit der Gestalt eines seine Flügel ausbreitenden Vogels zu geben, s. Çat. 10, 2, 1, 7. 4. Der agni heisst dann vakrapaksha, sonst ṛijupaksha, s. schol. zu Ishṭakâpûraṇa 1, 1.

[2]) die allgemeinen Angaben über Mannesgrösse fallen übrigens in so weit doch auch wieder hiermit zusammen, als dafür ebenfalls 120 wirkliche añgula, das añgulam zu sechs an einander gelegten Gerstenkörnern gerechnet, angegeben werden, s. Çulvapar. § 7 v. 24 u. 25:

añgulasya pramâṇaṃ hi shaḍ yavâḥ pârçvasaṃsthitâḥ || 24 ||
caturviñçâñgulo 'ratnir, vitastir dvâdaçâñgulaḥ |
vyâmasya tu pramâṇaṃ ca caturnyûnaṃ çatam bhavet || 25 ||
purushasya pramâṇaṃ vai viñçatis tu çatâdhikâ. |

[3]) yathâpurusham añgulaiḥ heisst es im Ishṭakâpûraṇam 1, 2; dazu der schol.: yo yatra purushas tadañgulair ishṭakâpramâṇam bhavati. |

[4]) es giebt im Uebrigen auch noch grössere und kleinere Arten; so die bṛihatî zu 4 padyâloka, die trigrâhiṇî zu deren drei, die jañghâ resp. jañghâmâtrî zu $2\frac{1}{2}$, die adhyardhâ zu $1\frac{1}{2}$, und der ardhapâdabhâga zu $\frac{1}{8}$.

[5]) so nach Kâty. 16, 8, 23. 24. Das Brâhmaṇa (10, 4, 3, 13) hat für

kleine Steine[1]), pariçrit genannt, aufrecht einzugraben sind (Çat. 7, 1, 1, 12), um den im Innern aufzusetzenden Backsteinen als Halt zu dienen. Ihre Höhe ist nach Bedürfniss einzurichten (sâmarthyât), nur drei derselben, die sich an der hinteren Ecke des linken paksha befinden (bei *N'*), haben ein grösseres, resp. fest bestimmtes Maass, die eine pariçrit muss bis zum Schenkel, die zweite links (nördlich) davon bis zum Nabel, die dritte, links von der zweiten, bis zum Munde reichen (s. unten beim çatarudriya).

Es giebt nun übrigens 95 verschiedene Stufen für die Grösse des agnikshetra, bei deren jeder dessen Flächeninhalt je um eine Quadrat-Mannslänge, d. i. um ein Siebentel des Inhalts der ersten Stufe zunimmt. Die erste eben geschilderte Stufe führt den Namen saptavidha oder saptapurusha, weil eben ihr Inhalt sieben volle □Mannslängen (Çat. 6, 1, 1, 6. 10, 2, 2, 5) beträgt, die zweite ashṭavidha, mit acht dgl. □Mannslängen, die 95ste ekaçatavidha mit deren 101. Eigentlich sind es übrigens vielmehr $7\frac{1}{2}$, $8\frac{1}{2}$, $101\frac{1}{2}$ □Mannslängen, da ja zu den vollen sieben dgl. bei der ersten Stufe noch eine halbe □Mannslänge hinzutritt[2]), die resp. auch ihrerseits bei den folgenden Stufen stets je

---

den âhavanîya nur die erste Zahl, fügt indessen noch 21 dgl. für den gârhapatya (vgl. 7, 1, 2, 17. Kâty. 17, 1, 7) und 78 für die dhishṇya hinzu (s. 9, 4, 3, 7. 8. Kâty. 18, 6, 18), so dass es in summa 360 sind, s. noch ibid. 10, 4, 2, 2. 3, 8.

[1]) Kâtyâyanasûtrât pâshâṇâḥ (s. daselbst 16, 8, 24), Mâdhyandinaçruteç ce 'shṭakâḥ (s. Çat. 10, 4, 2, 2. 3, 8), Deva 22b; die Grösse derselben differirt; sind es 261, so ist das ganze Maass der Breite (tiryakpramânam) etwas grösser als ein halbes padam, nämlich 6 añgulâni 7 yavâḥ 3 yûkâḥ 5 likshâ ityâdi; sind es 394, so ist das Maass dagegen nur etwas mehr als $\frac{1}{3}$ pada, nämlich 4 añgulâni 4 yavâḥ 4 yûkâḥ 8 likshâ ityâdi saçesham.

[2]) vier für den âtman, $1\frac{1}{3}$ für jeden paksha, $1\frac{1}{10}$ für den pucha, s. Çat. 10, 2, 2, 5. 8, 3, 11.

um ein Siebentel zunimmt, so dass es bei dem 95sten Male 94 (nach Deva 101!) dgl. Siebentel sind[1]), die hinzutreten. Mit der Vergrösserung des agnikshetra wächst auch entsprechend die Grösse der vedi[2]), sowie die der Backsteine. Der Abstand des antahpâtya-Pflockes von dem Kreise des gârhapatya, sowie der Umfang dieses letztern selbst kann auch nach Belieben wachsen, oder kann derselbe bleiben. — Es ist übrigens, wie Niemand im Stande ist, jene 95 Arten des cayana sämmtlich zu vollziehen, so auch überhaupt Niemand genöthigt beim zweiten Mal, wo er das cayanam feiert, etwa es wirklich in der zweiten, beim dritten Male in der dritten Art zu begehen, sondern er kann nach Belieben eine der 95 verschiednen Arten wählen und dabei beharren oder nicht beharren.

Am folgenden Tage, dem ersten der upasad-Tage, an welchem zugleich auch das Einleitungsopfer, der soma-Kauf etc. in üblicher Weise stattfinden, wird zunächst nach Sonnenaufgang neues Brennholz zum ukhya agni zugelegt. Nachdem sodann das Herausnehmen der Asche aus der ukhâ, und das Hineinstreuen derselben in Wasser bis zu der Sühnceremonie an Viçvakarman in der oben (p. 232) geschilderten Weise stattgefunden, werden hierauf (Kâty. 17,1,1) die beiden Ceremonien vishnukramâs und vâtsapram, die bisher alternirten, wie am ersten Tage der dîkshâ, nach einander gefeiert[3]) (s. oben p. 229). Der

---

[1]) ardhapurushamânam tu sarvatrâ 'dhikam asty eva, tasyâ 'pi praticayanam svasaptamabhâgena vriddhir bhavaty eva, antime cayane tasyâ 'py ekottaraçatam (!!) svasaptamabhâgâ bhavanti, Deva 23 a.

[2]) nach Çat. 10, 2, 3, 7 ist die vedi der letzten Stufe, des ekaçatavidha, vierzehn Mal so gross als die der ersten Stufe, des saptavidha.

[3]) für den Fall, dass das vâtsapram gerade auf diesen Tag trifft, muss es indess vorher auch noch allein für sich recitirt werden.

kreisförmige Platz für das gârhapatya-Feuer wird sodann (mit Vs. 12, 45) mittelst eines palâça-Zweiges, der dann nach Osten weggeworfen wird, rein gekehrt und mit Salzerde und Sand rings bestreut (Vs. 12, 46), sowie mit 21 jener kleinen Steine, Namens pariçrit, die zusammenstossend, resp. aufrecht eingegraben werden, umzäunt. In die Mitte legt der adhvaryu, sich rechts davon niedersetzend, von links nach rechts vier (1—4) Backsteine von der ardhabṛihatî-Form[1]) (Vs. 12, 47. 50) und setzt sie fest; desgl. sodann dahinter und davor je zwei (5—8) einen pâda grosse Backsteine, und zwar so, dass sie sich noch an die ardhabṛihatî anschliessen (mit Vs. 12, 51. 52); desgl. in die 4 Ecken je einen dgl., in die südöstliche Ecke resp. zwei nur einen halben pâda grosse (9—13). Um den Kreis auszufüllen, werden sodann acht (14—21) halbrunde (vakra) Backsteine aufgesetzt. Mit vom câtvâla geholter Erde (purîsha) wird hierauf die ganze Schicht bedeckt (Vs. 12, 56), glatt gestrichen, und nun der ukhya agni von der ukhâ weggenommen und auf diesen so hergestellten Altar, die gârhapatyaciti[2]), drauf gesetzt (Vs. 12, 57—60). Die entleerte ukhâ füllt der adhvaryu, ohne sie anzusehen, mit Sand, löst sie (mit Vs. 12, 61) von der Schleife (çikyât), setzt sie nördlich von dem Feuer, eine Elle davon entfernt, auf den gârhapatya nieder und giesst Milch hinein.

Der adhvaryu nimmt nunmehr (mit Vs. 12, 62—64,

---

[1]) die bṛihatî, eine bei der dritten citi als Stütze in die vier Ecken des âtman gesetzte Varietät der lokampṛiṇâ-Backsteine, sind zwei pâda lang, nehmen resp. den Raum von vier padyâ ein (Ishṭakâpûr. 1, 2 schol.); die ardhabṛihatî (s. Mahîdh. zu Vs. 12, 47) dagegen sind länglich, nämlich zwar eine Elle (2 pada) lang, aber nur eine halbe Elle (1 pada) breit, und nehmen somit nur den Raum von zwei padyâ ein.

[2]) Einige lassen den gârhapatya aus drei dgl. Schichten bestehen.

s. Kâty. 17, 1, 28) drei der Unglücksgöttin Nirṛiti geweihte, fussgrosse, schwarze, mit Hülsenfeuer gebackene, nicht durch Striche markirte Backsteine, geht damit nach Süd-westen hin an eine Stelle, wo der Fussboden von selbst geborsten oder mit salziger Erde bedeckt ist, und legt sie, selbst den Blick nach Süden richtend, in abgekehrter Rich-tung, ohne sie zu berühren, darauf hin. Danach wirft er die ukhâ-Schleife, den Strick, an welchem die Goldplatte hing, die beiden Schilfplatten (iṇḍva) und den Sessel, auf welchem die ukhâ ruhte, hinter diese drei Backsteine (mit Vs. 12, 65), die gleichsam einen der nirṛiti geweihten klei-nen Altar repräsentiren, giesst zwischen ihn und sich selbst Wasser nieder und kehrt sodann mit seiner Begleitung, dem brahman und dem Opfernden, ohne umzusehen, wie-der zurück.

In die çâlâ tretend, stellen sie sich nördlich von dem an deren Thür befindlichen, soeben aus den angegebenen Backsteinen errichteten gârhapatya[1]) auf, und bringen ihm (mit Vs. 12, 66) ihre Huldigung dar[2]).

Es folgt nunmehr das Einleitungsopfer (prâya-ṇîyam), resp. während desselben die vollständige Zurich-tung der am Tage zuvor nur äusserlich hergestellten mahâvedi. Am Schluss des prâyaṇîya geschieht das Pflügen des für den Altarbau bestimmten Platzes[3]).

---

[1]) derselbe heisst daher hier auch çâlâdvârya.

[2]) çâlâdvâri bhavaṃ gârhapatyacityâtmakam ishṭakâcitam agnim upa-tishṭhante, Deva f. 3 a.

[3]) das Pflügen des Bauplatzes bildet nach den Angaben bei Râm Râz Essay on the Architecture of the Hindus (1834) p. 17, aus Cap. 4 des Mânasâra, einen integrirenden Theil der Einleitungs-Ceremonieen bei jedem festlichen Neubau, s. Varâha Mihira 53, 98. 100. — Nach Ts. 5, 2, 5, 2 scheint man das Ziehen von Furchen als Mittel gegen Waldbrand gekannt zu haben.

Durch den adhvaryu selbst oder durch den pratiprasthâtar u. A. (Deva's paddhati zu Kâty. 17 fol. 3a) wird ein Pflug von udumbara-Holz mit dreifältigen Stricken aus muñja-Schilf angeschirrt, und zwar mit 6, 12 oder 24 Ochsen[1]), welche ausserhalb des agnikshetra bleiben, während der adhvaryu innerhalb desselben mehrere Furchen zieht; zunächst eine von dem rechten Schenkel nach der rechten Schulter (*G* bis *E*), die zweite von ebenda nach dem linken Schenkel (*G* bis *G'*), von diesem dann nach der linken Schulter (*G'* bis *E'*), und von da endlich nach der rechten Schulter (*E'* bis *E*), unter Recitirung von Vs. 12, 69—72[2]); darauf stillschweigend 12 Furchen in der Mitte, drei in der Breite von rechts nach links, drei in der Quere vom rechten Schenkel nach der linken Schulter (*G* bis *E'*), drei dgl. vom linken Schenkel nach der rechten Schulter (*G'* bis *E*), die letzten drei in der Länge, von Ost nach West. Wenn die Ochsen langgespannt sind, ziehen die Diener die Furchen; wenn sie aber paarweise gespannt sind, nur der adhvaryu, während seine Diener den Pflug leiten. Die Ochsen werden sodann nach Nordosten entlassen, später dem adhvaryu als Opferlohn gegeben. Nachdem nun der Pflug auf den utkara gethan, legt der adhvaryu in die Mitte des agnikshetra einen Büschel kuça-Gras von der Grösse eines gewöhnlichen Backsteins (padyâ), streut es umher, und opfert eine zu fünf Malen geschöpfte

---

1) diese selben Zahlen kehren auch sonst noch als die des zum Pfluge gehörigen Gespanns wieder, z. B. Kâty. 5, 11, 12. Kâṭh. 15, 2. Çâñkh. 3, 17, 10. Das Pflügen muss dabei ziemlich beschwerlich und langsam gegangen sein!

2) diese Bruchstücke eines Ackerliedes enthalten mehrere nur hier vorkommende Wörter und sind von speciellem Interesse, machen resp. einen alterthümlichen Eindruck.

Spende âjya darauf (mit Vs. 12, 74), den Opferlöffel dabei hochhaltend. Je auf vier der 16 Furchen, in der Reihenfolge, wie sie gezogen sind, giesst er sodann zu gleichen Theilen (à 1¼ Furche) je drei Becher Wasser aus, mit einem viereckigen dgl. Gefäss von udumbara-Holz, und drei Becher auf die zwischenliegenden, undurchfurchten Theile. In den Becher wirft er hierauf Getreidekörner von allen Arten[1]), eine Art ausgenommen, von der er dann sein ganzes Leben hindurch nicht wieder essen darf, und säet dieselben sodann mit 15 Versen (Vs. 12, 75—89)[2]) ganz in der Weise, wie er die Becher Wasser ausgegossen (zunächst mit 12 Versen in die 16 Furchen, dann mit 3 Versen in die Zwischenräume).

Es folgt nunmehr das Niederlegen des soma auf den audumbara-Sessel etc. bis zu dem Eingang des âtithya (dies. Stud. 10, 362), und im Anschluss daran eine feierliche Ansprache (Vs. 12, 46) an die zum âhavanîya gehörigen 261 pariçrit (Kâty. 17, 8, 9), und zwar redet er zunächst in 37 Malen je sieben an, zuletzt die beiden noch übrigen. Mit dem Opferspahn holt sodann der adhvaryu (mit Vs. 12, 102—105) je von ausserhalb der vedi vier Erdklösse, logeshṭakâs[3]), herbei und setzt sie stehend auf die Enden der beiden Durchmesser (nach Länge und Breite) des âtman-Theiles des agnikshetra, bei $\alpha\beta DD'$, innerhalb des-

---

[1]) an Stelle der etwa fehlenden treten Gerstenkörner, Deva 4 b.

[2]) auch diese beim Säen verwendeten Sprüche sind von besonderm Interesse, zeigen indess nicht so viel Eigenthümliches, wie das Pflug-Lied; es schliessen sich daran in Vs. noch 12 Verse ähnlichen Inhalts (90—101), die im Ritual nicht verwendet werden.

[3]) mṛitkhaṇḍân padyâpramâṇân, Mahîdh. zu Vs. 12, 102; von der Grösse eines pâda also.

selben auf, zuerst vorn, bei α[1]), dann rechts, bei D[2]), dann hinten, bei β[3]), dann links, bei D'; von letzterem Stück streicht er dann mit der Hand den darauf befindlichen Sand hinweg[4]).

Ueber dem Büschel kuça-Gras in der Mitte des agnikshetra wird nunmehr die uttaravedi aufgeworfen (diese Stud. 10, 339) und zwar entweder so, dass sie nach allen Seiten die Grösse eines yuga hat (à 86 añgula = $7\frac{1}{16}$ pada), oder so, dass sie vierzig pada misst, d. i. den Raum von 40 padyâ-Backsteinen einnimmt[5]). Dieselbe wird sodann reichlich mit Sand bestreut unter Recitirung von Vs. 12, 106—111, und ebenso ferner, aber schweigend, der ganze âtman, so dass er mit der uttaravedi und den logeshṭakâ gleich hoch wird, worauf schliesslich der aufgeworfne Sand mit zwei Versen (Vs. 12, 112. 113) angesprochen wird.

Nachdem nunmehr auch der Rest des âtithyam (Kâty. 17, 8, 17) absolvirt und die pravargya und upasad[6]) genannten Feiern (diese Stud. 10, 368) begangen, wird am

---

1) âtmanaḥ prâganûkânte, Deva 5 a.

2) dakshiṇapârçvamadhye dakshiṇapakshasaṃdhim aṃtarena saṃlagnam evâ 'nûkânte, Deva 5 a.

3) âtmanaḥ paçcimapârçvamadhye 'nûkânte puchasaṃdhim aṃtareṇa, Deva 5 b.

4) uttarasyâḥ sikatâm pramârshṭi, Deva.

5) shaḍaçîtyañgulair yugam bhavati (s. Çulvapar. § 2), tâvanmâtrâ caturaçrâ | catvâriṅçatpadâ ca, kshetraphaleṅa yasyâṃ catvâriṅçatpadyânâṃ kshetram bhavati; sâ ca Çulvakṛito 'ktâ (s. Çulvapar. § 2) „dvipadî tiryañmânî shaṭpadâ pârçvamânî tasyâ 'kshṇayârajjuç catvâriṅçatkaraṇî“ 'ti, Deva f. 5 b.

6) der Sinn dieser upasad-Feier ist der, dass die symbolische Belagerung resp. Eroberung der drei Städte der asura auf Erden, in der Luft und am Himmel dem eigentlichen Beginn des Opfers vorhergehen muss, damit dasselbe ungestört durch die asura vor sich gehen kann, s. Âryavidyâsudhâkara p. 77.

Schluss der subrahmaṇyâ-Anrufung der letzteren[1]) östlich von dem antaḥpâtya-Pflock in die Mitte der vedi ein rothes Ochsenfell, den Hals nach Osten, das Haar nach oben, ausgebreitet, und darauf die zur ersten citi gehörigen Backsteine niedergelegt[2]); von den andern citi nur die svayamâtriṇṇâ genannten Backsteine jedenfalls, die andren nach Belieben. Oestlich vom Fell wird ein weisses Ross[3]), oder ein andres Ross, oder ein Lastochse hingestellt. Die Backsteine werden mit tüchtig in âjya getauchten kuça-Halmen besprengt, und danach wird eine Spende âjya, zu fünf Malen geschöpft, vom adhvaryu in den gârhapatya geopfert. Die Diener des adhvaryu etc. heben sodann das Fell sammt dem darauf Befindlichen in die Höhe, und tragen es unter Vortritt des Rosses (Kâty. 17, 3, 20), und unter Recitation der für das Forttragen der Feuer bestimmten Sprüche durch den hotar (Vs. 12, 115—117), nach Osten hin, wo sie es rechts vom Schwanztheile des agnikshetra niedersetzen. Hierauf lassen sie das Ross von links, resp. von der Stelle her (H'), wo sich der linke

---

[1]) Deva fol. 6a: tato varshavṛiddham asiti çûrpâkâraprabhṛity âtithyâçesham samâpayati | tataḥ pravargyopasadau karoti | tata upasatsubrahmaṇyâh vânânte ....

[2]) die dadurch gesänftigt, beschwichtigt werden Ç. 7, 8, 2, 1. K. 17, 3, 17.

[3]) das weisse Ross erscheint in dem Brâhmaṇa als Stellvertreter der Sonne, hat somit weihende und lustrirende Kraft, s. Çatap. 2, 6, 3, 9. 3, 5, 1, 19. 20. 6, 3, 1, 29. 7, 3, 2, 10. 12 (und vgl. de Gubernatis Zoological Mythology 1, 299 ff.). — Auch für die Kadrû-Legende 3, 6, 2, 4. 5 (MBhâr. 1, 1190 ff.) ist dies wohl die richtige Auffassung, das salilam resp., an dessen Ufer das „weisse Ross" steht, der Himmels-Ocean. Daher denn wohl die ja auch bei den Griechen sich findende Mythe, dass das Ross aus dem Wasser entstand, Çat. 7, 5, 2, 18, vgl. apsujâ, apsuyoni, und die Bezeichnung des Rosses als vâruṇa Çat. 6, 2, 1, 5. 7, 5, 2, 18. Poseidon ist wie Varuṇa eigentlich der Hüter des himmlischen, nicht des irdischen, Oceans.

Schenkel mit dem linken Flügel des agnikshetra vereinigt, den Mittelkörper desselben besteigen, führen es darin an den Stellen herum, wo vorher die Furchen gezogen wurden, also erst an der linken Seite mit dem Kopf nach Osten, dann an der vordern mit dem Kopf nach Süden, an der rechten mit dem Kopf nach Westen, endlich an der hintern Seite mit dem Kopf nach Norden, wobei es rechts vom Schwanze stehend die daselbst auf dem Fell befindlichen Bestandtheile der citi zu beriechen hat. An derselben Stelle, wo es hereingekommen, lässt man es wieder hinaus und jagt es nach Nordosten hin. Darauf tritt der adhvaryu selbst auf das agnikshetra, besprengt es ringsum etc., und nunmehr ist der richtige Zeitpunkt für die Anlegung der ersten citi gekommen[1]).

Der Opfernde murmelt, hinter (westlich an) der uttaravedi stehend, einen Spruch (Vs. 13, 1), durch den er die nun folgende Feier als sein eigen Werk auf sich nimmt und um den Beistand der Götter bittet, und singt das satyasâman[2]). Der adhvaryu legt, nach Osten gewendet dasitzend, auf den Büschel kuça-Gras in der Mitte[3]) ein Lotosblatt (wie oben p. 222), darauf die früher um den Hals getragene Goldplatte mit den Buckeln nach unten, und auf diese einen aufrechtstehenden (uttânam Kâty. 17, 4, 3) mit dem Mund nach Osten gekehrten Mann aus Gold[4])

---

[1]) doch werden der Grasbüschel und die vier Erdklösse (s. p. 244. 245) auch bereits als fünf ishṭakâ derselben gezählt (s. Çat. 10, 4, 3, 14).

[2]) ob Sâmas. 1, 99? s. Benfey diese Stud. 3, 224, 12 v. u. Çat. 7, 3, 2, 17. 4, 1, 3-6. Lâṭy. 1, 5, 8. Kâty. 17, 3, 28.

[3]) d. i. doch wohl: auf die Stelle, wo derselbe unter der uttaravedi resp. dem auf diese geworfnen Sande liegt.

[4]) über dieses goldne Menschenbild und seine Bedeutung als gleichzeitiges Symbol des Prajâpati, des agni und des Opfernden s. Ind. Streifen 1, 60. 61.

unter Absingen des purushasâman[1]) oder des citrasâman (in Vs. 27, 39 zu singen). Vor diesem darf der adhvaryu fortan nicht, weder von rechts noch von links, herumgehen[2]). Der Opfernde verehrt denselben ehrerbietig mit drei zur Besänftigung der Schlangen aller Art bestimmten Sprüchen (Vs. 13, 6-8), nimmt sodann fünfmal geschöpftes âjya[3]), setzt sich, nimmt kuça-Halme zur Hand, und opfert nun von dem âjya, zu fünf Malen es über den purusha ausgiessend, zuerst hinten, dann zur Linken, vorn, zur Rechten, zuletzt wieder hinten, indem er dabei immer wieder aufsteht und so um ihn herumgeht (mit Vs. 13, 9—13). Er streckt darauf, gesenkten Antlitzes, und den Mann, ohne ihn zu berühren, mit seiner Brust bedeckend, seine beiden Arme gerade aus. An den beiden Stellen, wo dieselben hintreffen (Çat. 7, 4, 1, 43), macht der adhvaryu je ein Zeichen, und legt sodann daselbst je eine sruc (Opferkelle), nach Osten oder nach der Quere gerichtet, nieder, rechts eine dgl. von kârshmarya-Holz mit einer handgrossen Nille, selbst von der Grösse eines Armes oder eines Fusses, mit ghṛita gefüllt, links eine gleiche von udumbara-Holz, mit saurer Milch gefüllt. Auf den Mann sodann wird eine aus porösem Stein bestehende[4]) (?) ishṭakâ, Namens svayamâtṛiṇṇâ niedergelegt, wobei der Opfernde, sie anfassend, ein auf das Wort bhûs basirtes sâman[5]) singt. Der adhvaryu legt, sitzend, einen mit Wurzel und Spitze versehenen dûrvâ-Halm

---

[1]) s. Lâṭy. 1, 5, 8. Çat. 7, 4, 1, 24. Anders schol. zu Kâty. 17, 4, 4.

[2]) ata ûrdhvam asya purushasya purastât parigamanam adhvaryuṇâ na (ca Cod.) kartavyam, Deva 7 a, s. Çat. 7, 4, 1, 24. Kâty. 17, 4, 5.

[3]) schol. zu Kâty. 17, 4, 7; nach Deva 7 a thut der adhvaryu dies und das Nächstfolgende.

[4]) çarkarâṃ chidrâṃ chidrayuktâṃ tiryakchidrâm, Deva 7 b, s. Mahîdh. zu Vs. 13, 16. [5]) s. Lâṭy. 1, 5, 8.

darauf, und zwar so, dass die Wurzeln oben liegen, die Spitzen dagegen bis zur Erde hinabreichen. Davor, auf den zweiten Platz von der Mitte aus, legt er sodann, nach Norden gewendet, oben auf den Rückgrat (Durchmesser, anûka, des agnikshetra, resp. der uttaravedi) eine dviyajus genannte ishṭakâ, und so auch die folgenden ishṭakâ je immer wieder vor die vorhergehenden. Zunächst zwei Namens retaḥsic[1]), zu beiden Seiten (des anûka) je eine, sodann eine der vom Opfernden gleich nach der ukhâ gemachten drei viçvajyotis (s. p. 224), darauf zwei den ersten beiden Monaten des Jahres (madhu und mâdhava), resp. dem Frühling geweihte Backsteine Namens ṛitavyâ, endlich die von der Gattinn des Opfernden noch vor der ukhâ (s. p. 223) gemachte ashâḍhâ (alles dies mit Vs. 13, 24—26). Er spannt darauf über diese sämmtlichen ishṭakâ von der Mitte bis zum vordern Ende (*a* bis *α*) ein Seil aus, und macht darin an den Stellen, wo sich die svayamâtṛiṇṇâ, die retaḥsic etc. (bis zur ashâḍhâ) befinden, je ein Zeichen[2]). Südlich von der ashâḍhâ, eine Elle[3]) davon entfernt, setzt er sodann eine vorher mit saurer Milch, Honig und Ghṛita gesalbte lebendige Schildkröte[4]) auf, mit drei Versen (Vs. 13, 30—32), bei deren mittelstem er sie schüttelt, und zwar setzt er sie auf Lotosblumen (avakâsu), die er dann auch darüber streut, und ferner so, dass dieselbe den goldnen Mann ansieht.

[1]) „Samen giessend", d. i. wohl (s. Ts. 5, 6, 8, 4): Nachkommenschaft verleihend; nach dem Çat. Brâhm. (7, 4, 2, 22) indessen als Repräsentanten der: imau lokau (Himmel und Erde); ebenso Vs. 13, 24 (s. Mahîdh.).

[2]) um später bei den folgenden Schichten die gleiche Linie für andere Backsteine danach normiren zu können.

[3]) resp. den Raum von zwei padyâ, fussgrossen Backsteinen.

[4]) als Symbol der Tragkraft, vgl. hiezu Ind. Streifen 1, 57. 58 n.; etwas anders Ts. 5, 2, 8, 5. 6.

Links von der svayamâtṛiṇṇâ dagegen, ebenfalls eine Elle davon entfernt, setzt er einen Mörser sammt der Mörserkeule[1]) auf, beide von udumbara-Holz und eine Spanne gross (prâdeçamâtre), den Mörser, und zwar einen viereckigen und in der Mitte eingezogenen, aufwärts gerichtet, resp. in eine angemessene Vertiefung hinein[2]), die runde Keule rechts davon. Auf den Mörser setzt er die noch immer mit Sand, resp. in der Mitte mit Milch gefüllte (s. pag. 242) ukhâ, nachdem er vorher den etwa noch restirenden Thon (upaçayâ) zerstossen hat, den er nunmehr vor (östlich von) derselben niederwirft. Darauf opfert er zwei âjya-Spenden in die ukhâ mit Vs. 12, 36. 37; oder, wenn der Opfernde bisher noch nicht ein Jahr hindurch den agni getragen hat, kann er auch den homa unterlassen, und begrüsst er sie dann nur ehrerbietig mit diesen Sprüchen. Auf die ukhâ werden nunmehr die Häupter der fünf gleich zu Anfang geschlachteten Opferthiere, welche damals bei Seite gestellt wurden (s. p. 219), aufgesetzt, den Mund nach Westen hin gerichtet, nachdem man vorher in ein jedes sieben Stückchen Gold (hiraṇyaçakalân)[3]), eins in den Mund, je zwei in die Nasenlöcher, Augen und Ohren (mit Vs. 13, 38. 39) hineingeworfen. Einige werfen alle 35 (5 × 7) Goldspähne in das eine Haupt des Ziegenbockes; das Brâhmaṇa (7, 5, 2, 10) weist

[1]) als Repräsentanten der Nahrung, Çat. 7, 5, 1, 12 (weil mit ihnen der Reiss etc. zerstossen, zermahlen wird).

[2]) ulûkhalokhopadhânasthâne pûrvam arthât-parimâṇaṃ khâtaṃ kṛitvâ tatho 'lûkhalâdyupadhânaṃ (totolû° Cod.) kartavyaṃ yathâ sikatâpûrṇâyà ukhâyâ upary upahitâni paçuçirâṅsi paçvishṭakâbhiḥ (? shâshṭaçveshṭa° Cod. pr. m., shâçveshṭa° sec. m.) samocchrâyâṇi bhavanti. Deva 9a. Vgl. hiezu Ind. Streifen 1, 57 n. 1.

[3]) das Gold ist das Sinnbild der Unsterblichkeit, Symbol des Lebens (Çat. 7, 5, 2, 8).

dies indess zurück. Und zwar wird das Menschenhaupt vom adhvaryu, mit der Hand es emporhebend, in die Mitte der ukhâ, in die Milch hinein, gesetzt[1]), die Häupter von Ross und Schafbock zur Linken, die von Rind und Ziegenbock zur Rechten. Auf das Menschenhaupt opfert er sodann zwei âjya-Spenden, und ausserhalb der vedi, rechts davon, nach Norden gekehrt stehend, bringt er danach allen fünf Häuptern mit fünf utsarga genannten Sprüchen (Vs. 13, 47—51)[2]) seine Aufwartung dar; nach Einigen geschieht dies je unter Umwandlung der ukhâ, also unter Verbleiben im Innern des agnikshetra. Nach Einigen ferner findet diese Aufwartung je gleich nach der Aufsetzung jedes Hauptes statt. Andere endlich lassen sämmtliche Sprüche, die beim Aufsetzen wie bei der Aufwartung, nur an eins der fünf Thiere, den Ziegenbock, zu fünf Malen gerichtet werden, und zwar die ersteren Sprüche, indem dabei der adhvaryu je stets den Finger auf die Stelle legt, wo die andern Häupter aufzusetzen sind. Einige (Ts. 5, 2, 9, 5. Kâṭh. 20, 5) legen noch einen Schlangenkopf (resp. mehrere dgl.) auf, zum Schutz für die Thiere des Feldes und Waldes gegen Schlangenbisse.

Zurückgekehrt, bringt der adhvaryu sodann dem citya agni seine Aufwartung dar (mit Vs. 13, 52), wendet sich darauf hinter die svayamâtṛiṇṇâ, und setzt auf die vier Enden der Himmelsrichtungen je fünf apasyâ genannte[3])

---

[1]) nach Ts. wird es selbst mit Honig und saurer Milch gefüllt (5, 2, 9, 3).

[2]) dieselben bezwecken, aus den Thieren allen Schmerz für das ihnen durch das Schlachten angethane Böse hinauszujagen, und auf entsprechende wilde Thiere (mayu, gaura, gavaya, ushṭra, çarabha) abzulenken resp. überzuleiten.

[3]) das Çat. Brâhmaṇa (7. 5. 2. 42) nennt resp. die letzten fünf mit dem besondern Name [illegible] der steten Verwendung des Wortes

Backsteine auf (mit Vs. 13, 53), zuerst im Osten, dann im Süden etc.; und zwar im Osten je eine von der Grösse eines ganzen Fusses (padyâ) in die Mitte, gerade auf den Rückgrat, zu beiden Seiten dann je eine von halber Grösse (ardhapadyâ), dann wieder je daneben eine padyâ; in den andern drei Stellen sind alle Backsteine padyâ. Danach setzt er auch in den vier Zwischenregionen (koṇa) und in der Mitte je zehn prâṇabhrit[1]) genannte Backsteine (mit Vs. 13, 54–58)[2]) auf, und zwar setzt er sie umzech und je zehn in der Quer aneinanderstossend, zunächst von der rechten Schulter (*E*) an, dann von dem linken Schenkel (*G'*), dem rechten Schenkel (*G*), der linken Schulter (*E'*) an, endlich in der Mitte (und zwar ringsum, resp. in gleicher Linie mit den retaḥsic); alle bis auf vier[3]) je von der Grösse eines Fusses (padyâ). Nach Einigen geht man dabei von dem goldnen purusha in der Mitte aus, und setzt die Backsteine je nach den koṇa zu, oder umgekehrt vom koṇa aus, nach dem purusha hin; oder gar rings um den purusha herum (K. 17, 6, 3).

Nunmehr setzt der adhvaryu zur Ausfüllung des gan-

---

chandas in den betreffenden Sprüchen, während die ersten 15 Sprüche fast alle das Wort apâm enthalten.

[1]) „Odem haltend". Dieselben sollen wohl ebenso wie die als Symbole des Wassers auftretenden apasyâs den fünf Thieren, resp. damit dem Fundament des ganzen Baues, Lebensodem, Frische und Dauer erhalten.

[2]) Vs. 13, 56 ist resp. für die zweite, nicht für die dritte, Decade bestimmt. Die Reihenfolge der Vs. absolvirt somit zuerst die rechte Seite, geht dann erst zur linken über.

[3]) die zwei je zehnten nämlich derer, die von den beiden Schultern (*E. E'*) aus nach der Mitte zu gehen, haben nur halbe Grösse, sind ardhapadyâ; sie stossen resp. beide an die svayamâtṛiṇṇâ an; ebenso auch die zwei je zehnten derer, die von den beiden Schenkeln (*G G'*) ausgehen, sie haben aber resp. je das Maass von ¾ pâda (pâdone padye), Deva 11a.

zu übrigen Raumes, resp. aber ohne besondern mantra[1]), die lokampṛiṇâ[2]) Platz füllend genannten Backsteine auf, und zwar (Kâty. 17, 4, 5. 6) von der rechten Schulter ab beginnend bis zur Mitte (der svayamâtṛiṇṇâ) hin, dann darüber hinaus immer nach rechts hin bis zum vorderen, östlichen Ende des Längendurchmessers (prâgantîka): schliesslich zur rechten Schulter zurückkehrend den Rest (von da bis ebenfalls zur vorderen Spitze). Es sind ihrer (nach Deva. 17[a]) für den Mittelkörper (âtmamadhya) 76 von der Grösse eines pâda (pâdamâtryas), 28 von der Grösse eines halben pâda (ardhapadyâḥ), 924 von der Grösse eines viertel pâda (pâdabhâgâḥ)[2]). Ebenso wird der rechte Flügel, der linke Flügel, der Schwanz mit dgl. lokampṛiṇâ-Backsteinen[3]) belegt resp. ausgefüllt; und zwar die ersteren beiden je mit 56 padyâ, von denen die grössere Zahl (32) wie auch sonst stets als erste Reihe nach aussen, die kleinere Zahl (24) als zweite Reihe nach innen aufzusetzen ist[4]), sowie mit 3 ardhapadyâ und 250 pâdabhâgâ, wäh-

1) die bisherigen, je mit besonderen Sprüchen aufzusetzenden ishṭakâ heissen daher yajushmatyas. Und zwar sind ihrer 98; nämlich 1. der [illegible]. 2—5. die vier Erdklösse, 6. das Lotusblatt, 7. die goldne Platte, 8. der goldne Mann, 9. 10. die beiden Opferkellen (sruc), 11. die svayamâtṛiṇṇâ, 12. die dûrvâ, 13. die dviyajus, 14. 15. die beiden retaḥsic, 16. die viçvajyotis. 17. 18. die beiden ṛitavyâ, 19. die ashâḍhâ, 20. die Schildkröte, 21. 22. Mörser und Keule, 23. die Feuerschüssel, 24—28. die fünf Thierhäupter. 29—48. die 15 apasyâ und 5 chandasyâ, 49—98. die 50 prâṇabhṛit. Vgl. die Aufzählung der yajushmatyas aller fünf citi in Çat. 10, 4, 3, 14—18.

2) In summa macht dies 321 pâda (76 ganze dgl., 28 halbe, 924 Viertel). Da nun der Flächeninhalt des âtman vier Quadrat-Mannslängen, (d. i. die Mannslänge zu 10 pâda) 400 pâda beträgt, so bleibt für die 98 yajushmatyas nur der Raum von 79 pâda, resp. padyâ, übrig.

3) yajushmati-Backsteine giebt es bei ihnen gar nicht, Çat. 8, 7, 2, 9. 10.

4) tatra „varshiyasyo vâhyâ" iti (Ishṭakâpûr. 2, 2) nyâyena pakshasya [illegible] dvâtriṅçatpâdyânâm ekâ(m) paṅktim upadhâya,

rend zum Schwanze 50 padyâ (30 in erster Linie, 20 in zweiter), 7 ardhapadyâ, 226 pâdabhâgâ gehören [1]). Zusammen giebt dies 238 padyâ, 41 ardhap., 1650 pâdabh., resp. in summa 1929 lokampriṇâ überhaupt, rechnet man dazu (s. K. 17, 7, 26) noch die 21 ein, die bei der Schichtung der gârhapatyaciti (s. oben p. 242) verwendet wurden, so ist der Totalbetrag an lokampriṇâs für diese erste citi 1950. Der Modus ihrer Aufsetzung ist, abgesehen von einigen Differenzen im Einzelnen, besonders bei der dritten citi [2]), im Wesentlichen bei allen citi derselbe; ebenso die Zahl, nur bei der letzten, fünften citi steigt dieselbe auf 3000 [3]), so dass die Zahl der lokampriṇâ bei allen 5 citi zusammen 10,800 beträgt (s. Çat. 10, 4, 3, 8. 20).

Der adhvaryu holt hierauf aus dem câtvâla Schutterde herbei, die er in einen Haufen auf die Mitte wirft; er vertheilt dieselbe sodann ringsum, bedeckt damit zunächst von

---

tadantarâs tatsaṃlagnâm eva dvitîyâṃ caturviṅçatisaṃkhyânâm pâdyânâm paṅktim upadadhyât, Deva 18 a.

[1]) diese Zahlen stimmen genau zu den frühern Angaben über die Grösse der paksha wie des pucha. Da nämlich jeder Flügel $1\frac{1}{5}$ Mannslänge d. i. 12 pada (pâda) lang ist, aber nur eine einfache Mannslänge d. i. 10 pada breit, so beträgt sein Flächeninhalt 120 pada ($56 + 1\frac{1}{2} + 62\frac{1}{2}$), während der Schwanz bei $1\frac{1}{10}$ d. i. 11 pada Länge und 10 pada Breite, 110 pada ($50 + 3\frac{1}{2} + 56\frac{1}{2}$) enthält.

[2]) vgl. das oben p. 242 über die vier bṛihatî in den Ecken des âtman Bemerkte.

[3]) mit Einschluss der 78 für die dhishṇya bestimmten dgl. Es giebt indessen auch ein anderes Arrangement, wonach die dritte citi 3600 lokampriṇâ, die andern vier je 1800 enthalten. Nach einer andern Ansicht endlich ist die Zahl überhaupt ganz unbestimmt (Kâty. 17, 7, 25. 28). Nach Çatap. 8, 7, 2, 18 gälte dies auch für die yajushmatî-Backsteine der dritten citi; in 19 wird dies indess von Andern abgelehnt. — Bei der fünften citi kommen die mit einem graden Strich markirten lokampriṇâ (K. 17, 7, 24) in die Mitte, die mit einem krummen dgl. in die beiden Seiten (rechts und links).

[illegible] auf die upasad [illegible] Hälfte, dann [illegible] rechten Flü-gel [illegible] Ebenso bei [illegible] Schutt [illegible] mit acht, [illegible] Versen (Vs. 18, 8—74, —75 oder —77) seine Aufstreuung [illegible].

Die Schichtung und resp. die Aufstreuung des Schutzes findet stets zwischen der vormittägigen und nachmittägigen Feier der upasad statt. Täglich wird des Abends, vor Sonnenuntergang, das Ross dreimal nach rechts um das Feuer herum geführt (s. oben p. 248), dann nach Nordosten entlassen, und der adhvaryu umwandelt dann selbst dasselbe dreimal nach links hin. Bei dem gewöhnlichen soma-Opfer, welches nur drei upasad-Tage zählt, wird an dem ersten derselben die erste und zweite citi, am zweiten die drei andern citi aufgesetzt, am dritten Tage findet nur das den Schluss des cayanam bildende Ceremoniell einer zu fünf Malen geschöpften Spende etc. statt. Mit der Zahl der upasad-Tage ändert sich dies indessen, nur dass der letzte Tag durchweg gleich bleibt[1]). Bei sechs upasad-Tagen wird jeder der fünf citi ein besonderer Tag zugetheilt; bei zwölf dgl. wird das Schichten und das Bewerfen mit Schutt getrennt, und so jeder citi zwei Tage zugetheilt. Am elften Tage findet dann resp. das von der fünften citi abgetrennte Aufsetzen etc. der vikarṇi- und svayamâtṛiṇṇâ-Backsteine bis zur Aufforderung das agnyuktha zu recitiren statt. Bei viermonatlicher Dauer der upasad-Feier[2]) werden jeder

---

[1]) [illegible]

[2]) beim kshullakatâpaçcita.

citi zunächst zum Schichten und danach zur Bewerfung mit Schutt je 12 (in summa 24) Tage zugetheilt, der fünften citi resp. für letztere nur 11 Tage, wobei am 11ten das Aufsetzen der vikarṇî (K. 17, 12, 26) etc. (s. p. 263) stattfindet. Bei dreijähriger Dauer der upasad-Feier[1]) erhält jede citi dreimal 36 Tage zum Schichten, und ebensoviel danach zum Schuttaufwurf. Bei einjähriger Dauer der upasad-Feier[2]) endlich vertheilen sich die ersten 8 Monate auf die vier ersten citi, die letzten vier gehören der fünften citi (K. 17, 7, 15—20).

Bei der zweiten Schicht, mit 41 yajushmatyas, werden zunächst nach allen vier Himmelsgegenden je eine, im Süden resp. zwei[3]), in summa also fünf (1—5) den beiden açvin geweihte ishṭakâ aufgesetzt (mit Vs. 14, 1—5), und zwar in gleicher Linie mit den retaḥsic[4]), resp. auf den zweiten Platz (von der Mitte aus). Sodann (6. 7) zwei ṛitavyâ mit Sprüchen, die sich auf den Sommer beziehen (Vs. 14, 6), und zwar gerade über den beiden dgl., die bei der ersten citi aufgesetzt sind (ebenso bei den folgenden citi). Danach wieder in den vier Himmelsgegenden fünf (8—12) den viçvadeva geweihte ishṭakâ (mit Vs. 14, 7), je in directe Nachbarschaft der 5 âçvinî, die vordere nämlich rechts von der vorderen âçvinî, die rechte (südliche) hinter der rechten âçvinî, die hintere links von der hinteren âçvinî, die linke (nördliche) vor (östlich von) der linken âçvinî, die fünfte links von der rechten vaiçvadevî (also links hinter die rechte âçvinî). In gleicher Weise

[1]) beim mahâtâpaçcita.

[2]) bei dem gewöhnlichen tâpaçcita.

[3]) dieselben sind ardhapadyâ.

[4]) zur Abmessung dient das Seil, auf welchem die Lage der retaḥsic markirt ward (s. oben p. 250).

folgen fünf (18—22) apasyâ; schliesslich werden je fünf vayasyâ[1]) (mit Vs. 14, 9) auf die vier Enden der beiden Rückgrate (des prâganûka, der Länge α β, und des udaganûka, der Breite *D D'*) aufgesetzt, vorn resp. nur deren vier, in summa also neunzehn (23—41). Das Aufsetzen der lokampriṇâ beginnt vom rechten Schenkel (*G*) aus, geht im Uebrigen wie oben vor sich.

Bei der dritten Schicht (mit 71 yajushmatyas) wird zunächst eine svayamâtṛiṇṇâ (1) (poröser Stein) in der Mitte aufgesetzt (mit Vs. 14, 11)[2]). Sodann (mit Vs. 14, 13) in die vier anûka (Durchmesser)-Enden fünf den Himmelsgegenden geweihte diçyâ (2—6) in der Weise der vaiçvadevî (also im Süden zwei und in der gleichen Linie mit den retaḥsic). Danach die zweite (7) der drei viçvajyotis (Vs. 14, 14), und zwar gerade über die frühere, bei der ersten citi aufgesetzte (ebenso die dritte viçv. bei der letzten Schicht). Sodann vier ṛitavyâ (8—11) mit Sprüchen, die sich auf die Regenzeit und auf den Herbst beziehen (Vs. 14, 15. 16). Danach zehn prâṇabhṛit (12—21) auf die vordere Hälfte (mit Vs. 14, 17), darauf (mit Vs. 14, 18—20) je zwölf (in summa 36) chandasyâ (22—57) auf die drei Stellen (*F—H*, *F'—H'*, *K—K'*), wo die beiden paksha und der Schwanz mit dem âtman zusammentreffen, wobei man resp. hinten bei dem Zusammentreffen mit dem Schwanz den für die vâlakhilyâ bestimmten Platz freilässt. Es folgen nämlich nunmehr 14 diesen annoch in seinen Beziehungen dunklen Namen führende Backsteine (58—71, mit Vs. 14, 21. 22),

---

[1]) Symbole der jugendlichen Lebenskraft; das Wort vayas kehrt in allen 19 Sprüchen wieder; vgl. Pân. 6, 4, 127. Kâṭh. 20, 10. Ts. 5, 3, 1, 3.

[2]) Deva 21 b. Dabei singt der Opfernde ein auf dem Worte bhuvaḥ beruhendes sâman, Lâṭy. 1, 5, 8; schol. Kâty. 17, 4, 17.

von denen die eine Hälfte vorn, resp. hinter oder vor den prâṇabhṛit, die andere Hälfte dagegen eben hinten und zwar hinter den 12 chandasyâ aufzusetzen ist. — Und hier ist nun der Ort, wo das Ritual des weissen Yajus (Çat. 8, 7, 2, 18. Kâty. 17, 9, 15) ausdrücklich die Aufsetzung auch andrer als der in ihm selbst namhaft gemachten Backsteine gestattet, für den Fall, dass dieselben mit Sprüchen begleitet seien und der adhvaryu diese, wie die Art der Aufsetzung kenne. Es ist dies eine Concession an die anderen çâkhâ des Yajus. Yâjñikadeva führt als dgl. Backsteine (23ª) die „citriṇî, vajriṇî u. dgl.“ an. Mâdhava im Jaiminîyanyâyamâlâvistara p. 242 ed. Goldstücker fügt auch noch die bhûteshṭakâs (s. Ts. 5, 6, 3, 1) hinzu, und hat ein schol., wonach auch andre brâhmaṇa-Texte hierbei ebenso liberal verfuhren[1]), wie das Çat. Br. Nunmehr folgt[2]) das Aufsetzen der lokampriṇâ etc. und zwar vom linken Schenkel (*G'*) an, im Uebrigen wie bisher.

Bei der vierten Schicht (mit 47 yajushmatyas) werden eigenthümlicher Weise weder in der Gesammtaufzählung im Çat. Br. (10, 4, 3, 17) noch bei Kâty. 17, 10, 1 ff. besondere Namen für die ishṭakâs angegeben. Nach Çat. 8, 4, 1, 3 ff. führen indess die ersten 18 dgl. den masculinen Namen stoma, wie denn der Inhalt der betreffenden Sprüche (Vs. 14, 23) dazu in der That auch passt; nach Mahîdhara ad l. führen resp. die ersten vier speciell den

[1]) yâṃ kâṃcid brâhmaṇavatîm (das Çat. Br. hat: yajushmatîm) ishṭakâm abhijânîyât tâm madhyamâyâṃ citâv iti.

[2]) nach Bâdarâyaṇa soll das Aufsetzen der citriṇyas etc. dem der lokampriṇâs folgen; doch weist Mâdhava, resp. wohl Jaimini selbst, am a. O. diese Ansicht, als mit der „ausfüllenden“ Bedeutung der lokampriṇâs unvereinbar, mit Recht zurück.

Namen mṛityumohinî, den Tod in Verwirrung bringend[1]). Sie werden je zu zwei zu beiden Seiten (rechts und links) der Enden des Längen-Durchmessers (prâganûka) aufgesetzt; hinter ihnen in bestimmter Ordnung die übrigen. Es folgen ihnen zehn (19—28) nach Çat. 8, 4, 2, 1 spṛit „Befreiung" (vom Tode nämlich) genannte Backsteine (Vs. 14, 26—28); sodann zwei (29. 30) ṛitavyâ mit Sprüchen, die sich auf den Winter (hemanta) beziehen (Vs. 14, 27); darauf 17 (31—47) sṛishṭi „Schöpfung" (Çat. 8, 4, 3, 1. Kâty. 17, 11, 17) genannte ishṭakâ mit Sprüchen kosmogonischen Inhalts (Vs. 14, 28—31); dieselben werden nach allen Himmelsrichtungen hin, und zwar in der Linie der retaḥsic, aufgesetzt, so jedoch, dass neun rechts von dem Längen-Durchmesser, somit links davon nur 8 sich befinden; in jeder Himmelsrichtung also vier, je zwei zu beiden Seiten des Längen- oder Breiten-Durchmessers; südlich aber eben fünf, die eine gerade mitten auf Letzteren. Die Aufsetzung der lokampṛiṇâs beginnt von der linken Schulter (*E'*).

Bei der fünften (und letzten) Schicht (mit 138 yajushmatyas) werden zunächst (mit Vs. 15, 1—3) fünf (1—5) asapatnâ „ohne Widersacher" genannte Backsteine auf die vier Enden der beiden Durchmesser aufgesetzt, und zwar je einzeln, im Süden resp. ihrer zwei[2]), alle resp. auf den zweiten Platz (unter Belassung somit des Zwischenraumes eines loka, Platzes). Es folgen in den vier Himmels-

---

[1]) für die übrigen 14 stomâs hat auch er keinen Namen.

[2]) die fünfte führt den Namen purîshavatî, weil sie mit dem Spruche: agneḥ purîsham asi aufgesetzt wird, oder weil später, wenn man die atichandas-ishṭakâ neben ihr aufsetzt (s. p. 262), in den Zwischenraum Schutt geworfen wird (Deva, paddh. fol. 28b).

gegenden je zehn (6—45) virâj genannte Backsteine (mit Vs. 15, 4—5), direct an die asapatnâ anstossend. Darauf neunundzwanzig (46—74) ishṭakâ, Namens stomabhâgâ „an den stoma betheiligt", von denen 15 rechts, 14 also links vom Längen-Durchmesser, alle resp. in der Linie der ashâḍhâ aufzusetzen sind (mit Vs. 15, 6—9). Einige fügen auch noch eine 30ste hinzu; so die Kâṇva (s. meine Bem. zu Kâty. 17, 11, 11) und wohl auch Ts. und Kâṭh.[1]); das Çat. Br. (8, 5, 3, 8) will aber nichts davon wissen. Auf die stomabhâgâ wird sodann Schutt geworfen. Es folgen fünf (75—79) nâkasad „im Himmel sitzend" genannte Backsteine, von halber Höhe, mit Sprüchen (Vs. 15, 10—14), welche die Hülfe der hauptsächlichsten Götter, stoma, uktha, sâman in Anspruch nehmen, um dem Backstein, resp. dem Opfernden selbst einen Sitz im Himmel zu verschaffen. Sie sind in der Linie der ṛitavyâ auf die 4 Enden der beiden Durchmesser zu setzen; und nachdem Schutt auf sie geworfen, werden fünf (80—84) Backsteine, ebenfalls von halber Höhe, Namens pañcacûḍâ mit um Schutz flehenden Sprüchen (Vs. 15, 15—19) auf sie drauf gesetzt. Sodann werden die Enden der beiden Durchmesser mit 31 (85—115) chandasyâ genannten, resp. die Metra repräsentirenden ishṭakâ besetzt. Dieselben sind zunächst je in der Dreizahl zu nehmen; eine, und zwar einen Fuss grosse, ist in

---

[1]) in diesen beiden Texten kommen sogar 31 Sprüche heraus, deren Wortlaut zudem erheblich von dem in Vs. differirt (s. Ts. 4, 4, 1, 1. Kâṭh. 17, 7). — Die Kenntniss dieser Sprüche war übrigens nach Ts. 3, 5, 2, 1. Kâṭh. 37, 17 ursprünglich ausschliessliches Eigenthum des Vasishṭha und seines Geschlechtes, die daher auch allein zur purohita-Würde fähig waren. — Das Çatap. Br. 10, 6, 1, 41 berichtet dies nicht bei dieser Gelegenheit, sondern (s. dies. Stud. 10, 34. 127. 137. 157) von 34 andern Sprüchen, resp. Oblationen (Vs. 8, 54-58).

der Mitte, die beiden andern, einen halben Fuss grosse, zu deren beiden Seiten aufzusetzen. Zuerst vorn drei gâyatrî mit Vs. 15, 20—22 (die Sprüche sind stets im selben Versmaasse abgefasst), sodann in der Linie der retaḥsic drei trishṭubh (Vs. 15, 23—25); danach hinten in derselben Linie drei jagatî (Vs. 15, 26—28), nach ihnen drei anushṭubh (Vs. 15, 29—31); darauf vor der Linie der ashâḍhâ drei bṛihatî (Vs. 15, 32—34), vor ihnen resp. drei kakubh (Vs. 15, 38—40); zuvor indess erst noch hinter den gâyatrî drei ushṇih (Vs. 15, 35—37); sodann drei paṅkti (Vs. 15, 41—43) auf das rechte Ende des Durchmessers (der Breite), und drei padapaṅkti (Vs. 15, 44—46) auf das linke Ende. Hienach eine atichandas (mit Vs. 15,47) und zwar vor die fünfte asapatnâ, Namens purîshavatî (s. p. 260), nach vorhergehendem Einstreuen von Schutt in den Zwischenraum. Endlich drei dvipadâ (mit Vs. 15, 48) auf das hintere Ende des Längen-Durchmessers. Hierauf werden in der Mitte des ganzen Feldes (âtmano madhye, Deva 32a) acht (116—123) Backsteine für den gârhapatya in der frühern Weise (s. p. 242) aufgesetzt (mit Vs. 12, 47 ff.) und über sie in gleicher Weise acht (124—131) andere, Namens punaççiti[1]) (mit Vs. 15, 49—56). Einige setzen diese letzteren auf die Stelle (puchasaṃdhi), wo der Schwanz mit dem âtman zusammentrifft; oder auf die vordere Seite, in welchem letztern Falle dann der gârhapatya auf dem puchasaṃdhi aufzusetzen ist. Es folgen zwei (132. 133) ṛitavyâ mit Sprüchen, die sich auf die Thauzeit (çiçira) beziehen (Vs. 15, 57). Darauf die dritte viçvajyotis (134) mit Vs. 15, 58[2]). Endlich die

---

[1]) âsâm upary evaṃvidhâ evam ashṭau punaççitir upadadhâti, anena prakâreṇa, Deva fol. 82a.

[2]) hier ist in meiner Ausgabe statt pratishṭhâyai caritrâya zu lesen: víçvaṃ jyótir yacha.

lokampṛiṇâs, und zwar von der rechten Schulter (*E*) anfangend. — Nachdem sodann auch diese fünfte Schicht mit Schutt beworfen, werden noch zwei aus porösem Stein gefertigte (çarkarâmaye), durchlöcherte (chidre) Backsteine, dicht nebeneinander, aufgesetzt, die eine (135) Namens vikarṇî mit Vs. 15,62 nördlich mitten auf den Durchmesser (udag anûkarekhâmadhye, schol. Kâty.), die andere (136) Namens svayamâtṛiṇṇâ[1]) rechts davon (mit Vs. 15, 63. 64).

In derselben Stellung, wie bei dem Opfer an den purusha (s. p. 249), besprengt der adhvaryu sodann den ganzen, so in Vogelgestalt errichteten Altar (agnim) mit Wasser[2]), und bewirft ihn dabei mit eintausend Goldspähnen (hiraṇyaçakalaiḥ)[3]), je mit 200 in jeder Himmelsrichtung, zuerst hinten, dann nördlich (links), dann vorn, dann südlich, zuletzt wieder hinten.

Ueber die Stellen, wo die ishṭakâ in diesen fünf citi aufzusetzen sind, und je über die verschiedene Grösse derselben[4]) sind die Bestimmungen in dem Ishṭakâpûraṇam[5]), einem dem Kâtyâyana zugeschriebenen pariçishṭa (dem zehnten der 18 pariçishṭa des weissen Yajus) und danach dann in den Commentaren sehr speciell erörtert.

---

[1]) der Opfernde singt (s. Lâṭy. 1, 5, 8) dabei ein auf dem Worte svar (svar iti vyâhṛitisâma gâyati) beruhendes sâman.

[2]) udakavati pûrṇapâtre dve dve çate hiraṇyaçakalânâm prakshipyo 'dakamiçritaiḥ prokshaṇaṃ kartavyam, Deva fol. 35 a.

[3]) die Grösse dieser hiraṇyaçakala ist wohl dieselbe, wie oben (p. 251) bei den je 7 in den Mund der 5 Opferthiere hineingeworfenen? Eine Angabe darüber ist mir nicht zur Hand. Ob etwa das Maass eines kṛishṇala (s. Ind. Streifen 1, 101—103) auch für sie anzunehmen?

[4]) für gewöhnlich sind die mit einem yajus aufzusetzenden ishṭakâ einen Fuss gross, yajushmatyaḥ pâdamâtryaḥ.

[5]) Comm. dazu von Karka in Chambers 389, und von Yâjñikadeva in Chambers 392 b. Der Text beginnt: athâtaḥ suparṇacityasyâ 'gneḥ Kâtiyasûtraçesham ṛijupakshasyâ (s. oben p. 239) 'nuvyâkhyâsyâmaḥ.

Auch befindet sich in Chambers 792 s. 17 ein specieller Plan der dritten citi, welcher ein anschauliches Bild davon bietet.

Ausser der Schichtung des Altars in Vogelgestalt im Allgemeinen werden auch noch theils bestimmte Vögel theils ganz andere Gestalten dafür erwähnt (s. Ts. 5, 4, 11, 1. Kâṭh. 21, 4. Çat. Br. 6, 7, 2, 8. Kâty. 16, 5, 9. Çulvapar. § 4), doch ohne specielle Regeln für die Herstellung derselben; offenbar sind dieselben mit der Zeit ausser Gebrauch gekommen[1]. So die Schichtung des Altars als Falke (çyenacit), als Reiher (kañkacit)[2], als Staar (? alajacit), oder als Vordertheil der Gabeldeichsel (praügacit), als zu beiden Seiten so gestaltet (ubhayataḥpraüga), als Wagenrad (rathacakracit), als Trog (droṇacit), als blos aus Schutt aufgehäuft (? samûhya, samuhyapurîsha, s. Kâty. 16, 5, 10), als kreisförmig geschichtet (? paricâyya), als in Gestalt eines Leichenackers (? çmaçânacit) geschichtet.

Neben der Schichtung in fünf Schichten wird mehrfach auch der Altar als aus sieben Schichten bestehend erwähnt, saptacitiko 'gniḥ, s. Çat. 6, 6, 1, 14. 2, 7. 8, 2, 7. 7, 8, 2, 9. 8, 1, 1, 26. 2, 81. 2, 3, 45. 5, 2, 8. Die Bezeichnung als pañcacitika ist indess die bei weitem häufigere. Nach den Angaben im Çat. 8, 5, 4, 7–12. 7, 4, 12–21. 10, 2, 6, 10 erscheint übrigens unter saptacitika auch nur der bisherige Hergang gemeint, es wird aber bei der fünften Schicht die Aufschüttung von Schutt auf die stomabhâgâs und die der-

[1]) tasmâd enaṃ suparṇacitam eva cinuyât, Çat. Br.

[2]) nach Burnell, Catalogue of Vedic Mss. (London 1870) p. 29, ist kañka nicht „heron", sondern eine Art Geier (karrion kite); daselbst werden übrigens nach einem Comm. des Veñkaṭeçvara zu Baudhâyana auch noch einige andere Arten den agni zu schichten aufgeführt, und ist resp. ein (indess nur ganz allgemein die Gestalt angebender) Plan der çyenaciti beigefügt.

selben folgende Aufsetzung der vikarṇî und svayamâtṛiṇṇâ je als besondere Schicht gerechnet.

Speciell zurückgeführt wird die vorliegende Herstellung des Altars auf den muni Çâṇḍilya und derselbe daher als çâṇḍila agni bezeichnet, s. Çat. 9, 1, 1, 43. 8, 3, 18. 5, 1, 61. 68. So heisst es in Çat. 7, 5, 2, 43, dass Ç. die Verwendung der ganzen (fünf) Opferthiere angeordnet habe [1]). Nach 9, 4, 4, 17 lehrte er den Kaṃkatîya [2]) eine besondere Vorschrift dabei. Nach 9, 5, 2, 15 berief er sich auf den Vorgang des Tura Kâvasheya, der in Kârotî „devebhyo 'gniṃ cikâya". Nach 10, 1, 4, 10. 11 hatte er einen Streit mit seinem Schüler Sâptarathavâhani über die symbolische Bedeutung der Bestreuung des Altars mit Goldspähnen am Schluss der fünften citi; das Brâhmaṇa entscheidet sich für seine Ansicht [3]). Nach 10, 4, 1, 11 verhiess er seinem Schüler Vâmakakshâyaṇa Ruhm und Heil für sein richtiges Verständniss. In 10, 6, 3, 2 wird seine Lehre über die Vereinigung der Einzelseele nach dem Tode mit dem âtman, resp. brahman (neutr.) als richtig bekräftigt [4]). Endlich in 10, 6, 5, 9 erscheint er in der Lehrerliste, die mit dem von selbst seienden brahman (brahma svayambhu) beginnt und inclusive dessen 13 Glieder zählt, an sechster Stelle, als Schüler des Kuçri und als Lehrer eines Vâtsya. Auch

[1]) iti ha smâ "ha Çâṇḍilyaḥ, sarvân eva vayaṃ kṛitsnân paçûn saṃskurma iti.

[2]) etwa eine Vorstufe oder Sippe der Kata, Kâtyâyana? vgl. die Kâṃkatâḥ im Mahâbhâshya zu 4, 2, 66 f. 68 b.

[3]) alle kommen indess darin überein, sagt das Br., dass damit angezeigt werde, dass „der Opfernde in jener Welt goldig erstèhe" hiraṇmayo 'gnicid amushmiṅ loke sambhavati.

[4]) auf diese Legende, resp. die darin enthaltene Çâṇḍilyavidyâ (s. Colebr. 1, 326), gründet sich wohl seine angebliche Autorschaft für das offenbar ganz secundäre Çâṇḍilyasûtra.

sein jüngerer Geschlechtsgenosse Çâṇḍilyâyana erscheint als Lehrer der Kunde, wie der agni zu schichten sei, gegenüber dem ihn deshalb um Rath fragenden Daiyâmpâti 9, 5, 1, 64, und zwar heisst es daselbst, dass dies geschah, als er im Osten gewandert sei: prâcyâm jagâma, woraus denn eo ipso folgt, dass er selbst nicht aus dem Osten war. Derselbe wird dann auch noch einmal, in 10, 4, 5, 8, und zwar mit dem Eigennamen Celaka, als Lehrer über die Geheimnisse des agni citirt. Ich habe schon früher (1852) in meinen Vorlesungen über Ind. Lit.-Gesch. p. 128. 129 darauf hingewiesen, dass das sechste bis zehnte kâṇḍam des Çat. Br., „welche fünf Bücher statt Yâjñavalkya den Çâṇḍilya als endgültige Auctorität anerkennen, ohne jenen auch nur zu nennen," ursprünglich einen andern Verfasser gehabt haben müssen, als die übrigen Bücher des Werkes, dass resp. ihr Ursprung vielleicht im Nordwesten Indiens — wie sie ja in der That nur nordwestliche Völker namentlich erwähnen — zu suchen sei, wo etwa wegen der Nähe der Persa-Arier sich die Lehre über die Anlegung der heiligen Feueraltäre, wenn auch etwa abweichend von der der letzteren, doch eben besonders rein und lebendig erhalten habe. Für diese Vermuthung spricht es denn auch jedenfalls, dass Çâṇḍilya und Çâṇḍilyâyana sonst nur noch bei Lâṭyâyana eine, und zwar eine sehr erhebliche, Rolle spielen, der doch durch seinen Namen deutlich als nach Λαρικη, also dem Westen gehörig bezeichnet wird (Vorles. l. c. p. 73). Und zum mindesten erwähnenswerth ist wohl auch in dieser Beziehung, obschon möglicher Weise allerdings ohne besonderes Gewicht, dass das Wort vitasti, welches auch dem Avesta angehört, zur Bezeichnung eines Maasses sich im

Çat. Br. nur in Buch 10 vorfindet (10, 2, 2, 8. 3, 11, 14. Kâty. 16, 8, 19). Ausserdem s. noch Âpastamba im schol. zu Kâty. 5, 3, 21. Âçv.g. 4, 1, 11. Kauç. 85. Andrerseits indessen liesse gegen jene Vermuthung sich der herbe Tadel geltend machen, der in 9, 3, 1, 24 über die Anwohner der sieben westlichen Flüsse ausgesprochen wird[1]). Wie sich dies nun auch in der Folge noch gestalten mag, dafür, dass die Bücher 6 — 10 in der That eines andern Ursprunges sind, als die übrigen Bücher, treten auch sprachliche Differenzen mit voller Entschiedenheit ein. So heisst es z. B. in Buch 1 — 5 durchweg (s. Ind. Streifen 1, 87), nâshṭrâ rakshâṇsi, in 6—10 dagegen stets rakshâṅsi nâshṭrâḥ; — ebenso devâç ca vâ asurâç ca .. paspṛidhire in 1 — 5, dagegen aspardhanta in 6 — 10; — annam vâ ûrg udumbaraḥ in 1 — 5, dagegen ûrg vai rasa udumbaraḥ in 6—10; — in 1—5 wird pâṇi, pâṇya gebraucht, in 6—10 hasta, hastya; — raudra ist in 1—5 als oxytonon, in 6—10 als paroxytonon verwendet; — für vikrama in 1—5 findet sich prakrama in 6 — 10; — statt bhâjanam fine compos. in 1 — 5 steht rûpam in 6 — 10; — die Trias agni vâyu âditya findet sich vielfach in 6—10 (wo âditya überhaupt Lieblingsausdruck für Sonne, anstatt sûrya), nicht in 1—5, wo theils andere Namen (indra, agni, sûrya), theils seltneres Erscheinen dieser Trias überhaupt. Der Instrum. nidânena (z. B. yajamâno vâ esha nidânena), die Verbindung von brû mit dem Infin. auf °tavai, der Ausdruck yajñasyo 'dṛicam gam findet sich nur in 1—5, nicht in 6—10 (Ausnahme: bhettavai brûyât 9, 1, 2, 12); ebenso die Verbindung

[1]) ein Tadel, der freilich auch auf die ordnende Hand zurückgeführt werden könnte, welche unstreitig die einzelnen Theile des Brâhmaṇa schliesslich zu einer Einheit verschmolzen hat (s. Vorles. l. c. p. 129).

resp. Disjunction durch tvat—tvat; dagegen die Partikeln tvai (tu vai), nvai (nu vai), vâva (vai eva) finden sich nicht in 1—5 (vâva allerdings einmal 1, 9, 3, 16), wohl aber mehrfach in 6—10 (und 11—14). Der Satz te 'surebhya (oder 'surarakshasebhya) âsañgâd bibhayâṃ cakrus findet sich mehrfach in 1—5, nicht in 6—10; umgekehrt: ity âcakshate paroksham parokshakâmâ hi devâḥ sehr oft in 6—10, nicht in 1—5; ebenso die Sätze: prajâpatiḥ prajâḥ srishṭvâ vyasraṃsata tad dakshiṇâvṛit tad dhi devatrâ. Es ist endlich noch Folgendes bemerkenswerth. Nach Çat. 3, 4, 2, 1 machen die vasu, rudra, âditya und marut nebst ihren Führern agni, soma, varuṇa, indra die viçve devâs aus. Einige indessen fügten diese letzteren als besondere fünfte Gruppe, unter Führung von bṛihaspati stehend, hinzu (çâkhântaraprasiddham pañcamaṃ gaṇam, schol.). Der Text tadelt dies aber ganz ausdrücklich (ete ha tv eva te viçve devâ ye te caturdhâ vyadravan). In Widerspruch hiermit nun steht es, wenn im sechsten und achten Buche die viçve devâs direct als eine besondere vierte, resp. fünfte Gruppe neben den genannten drei, resp. vier gaṇa erscheinen, ohne dass jene in 3, 4, 2, 1 vorliegende Zurückweisung irgend beachtet wäre. So 6, 1, 2, 9. 10. 8, 6, 3, 8, und wiederholentlich bei den Aufführungen von Vs. 11, 58. 60. 65. 14, 7. 20. 15, 14 in 6, 5, 2, 6. 3, 10. 4, 17. 8, 2, 2, 9. 6, 1, 9. Es scheint somit in der That, als ob diese Constituirung der viçve devâs als besondere Gruppe von den schematischen Aufzählungen des agnicayana-Rituals, in dessen Sprüchen sie sich eben in allen drei Yajus-Texten (Vs. Ts. Kâṭh.) wiederholentlich vorfindet, ihren Ausgangspunkt genommen habe, da sie sich ausserdem im çrauta-Ritual nur selten vorfindet; so z. B.

in Vs. nur noch in 2, 22 neben den âditya, vasu, marut, 25, 6 neben den marut, rudra, âditya, 22, 28 neben den vasu, rudra, âditya, marut und 24, 27, wo die sâdhya statt der marut. — Ueber die eigenthümliche Rechnung nach „Achtzigen" in Buch 6—10 s. das von mir oben p. 167. 168 zu Ath. 2, 12, 4 Bemerkte.

Jedenfalls scheint Çâṇḍilya und sein Geschlecht, resp. seine Schule sich um die symbolische etc. Bemeisterung und Abklärung des agni-Rituals sehr wesentliche Verdienste erworben zu haben. Vergleichen wir nämlich die entsprechenden Abschnitte in den beiden andern Yajus-Texten, in Ts. wie im Kâṭhaka, mit der Darstellung des Çat. Br., so liegt hiebei, wie ja freilich auch in den meisten andern Fällen, der Vorzug der Klarheit und Uebersichtlichkeit durchweg auf der Seite des letzteren. Es ist im Uebrigen das Ritual in allen drei Texten wesentlich dasselbe; jedoch haben die Taittirîya ausserdem auch noch zum Wenigsten eine nothdürftige Kunde von einigen besonderen Varietäten der Altarschichtung bewahrt, welche die andern beiden vorliegenden Texte nicht kennen. Unter den acht Stücken nämlich, welche der kâṇḍânukrama der Âtreyî-Schule unter dem Namen der acht Kâṭhakâni aufführt, und für die sich Entsprechendes zwar eben nicht in unserm Kâṭhaka-Texte, wohl aber in den letzten Abschnitten des Taitt. Br. und den ersten des Taitt. Âraṇyaka vorfindet, s. diese Stud. 3, 376 ff. 12, 352 ff., behandeln die ersten fünf (T. Br. 3, 10—12. T. Âr. 1) ebenso viele besondere citi-Formen, den sâvitra (s. Ind. Streif. 1, 93), nâciketa, câturhotra, vaiçvasṛija und âruṇa agni, und der Comm. zu kâṇḍân. 1, 47 fügt dazu, in Uebereinstimmung mit den Angaben in 2, 8, noch ein ekâgnikâṇḍam, resp.

einen aikâgniko vidhi, der wohl auch hieher gehört, dessen Bestandtheile aber einstweilen in den vorliegenden Texten noch nicht nachzuweisen sind.

Von ganz besonderem Interesse sind die zahlreichen solennen Sprüche, welche bei der Schichtung des Altars verwendet werden, und deren Reihenfolge ebenfalls im Wesentlichen in allen drei Yajus-Texten dieselbe ist, wie vielfach auch im Einzelnen ihr Wortlaut differirt. Es ergiebt sich daraus von selbst eine grosse Alterthümlichkeit eben auch der betreffenden Cultushandlungen, bis in ihre speciellsten Einzelheiten hinein. Die kritischen und sonstigen Fragen, die sich hier anknüpfen, sind von solcher Tragweite und erfordern ein so minutiöses Detail, dass ich einstweilen noch darauf verzichten muss, näher darauf einzugehen. — Ebenso übrigens wie hier ist ja denn auch für das sonstige Ritual ein gewisser Bestand bereits fertig geordneter Formen und Formeln schon aus alter Zeit her durch die grosse Uebereinstimmung der drei Yajus-Texte, unbeschadet aller Differenzen, entschieden gesichert, und es wird eben eine zwar schwierige, aber auch nicht undankbare Aufgabe der Zukunft sein, aus der Unmasse des hier sich andrängenden Materials das Aeltere von dem Späteren zu scheiden und das Ganze zu sichten.

Nachdem denn also so die Schichtung des Altars vollendet, findet ein besonders feierlicher Act, der çatarudriyahoma, statt. Derselbe besteht aus 425 Oblationen, welche an Rudra, den Gott des Sturmwindes, resp. hier der heulenden Flammenlohe, welche sich nunmehr auf dem Altar erheben soll, und an seine Genossen, die rudrâs, sowie an alle möglichen Schreck-

Gestalten und bösen Gewalten des Lebens, die unter seinem Gebote stehend gedacht werden, gerichtet sind[1]), zu dem Zwecke, dieselben damit abzuspeisen, resp. zu besänftigen und zu versöhnen. Die Aufzählung dieser Schreckgestalten in den betreffenden Sprüchen (Vs. 16, 1 ff.) ist äusserst merkwürdig, und habe ich über die daraus anscheinend sich ergebenden Resultate für deren Abfassungszeit, sowie über sonstige hergehörige Punkte in meiner Uebersetzung derselben als Upanishad, resp. als eines Theiles der Anquetil du Perron'schen Oupnekhat, im zweiten Bande dieser Stud. 2, 19 ff. ausführlich gehandelt, brauche dies somit hier nicht nochmals zu erörtern. Das Ritual dabei ist Folgendes:

Unmittelbar nach der Besprengung des Altars, resp. Bestreuung desselben mit den 1000 Goldspähnen, opfert der adhvaryu, nach Norden gerichtet dastehend, auf die an der hintern Ecke (*N'*) des linken Flügels (paksha) des Altars eingerammten drei Steine, Namens pariçrit[2]), von denen der eine bis zum Schenkel, resp. Knie, der zweite bis zum Nabel, der dritte bis zum Munde reicht (s. p. 240), in ununterbrochener Folge je eine (aus vier Handvoll bestehende) Spende von mit wildem Sesam (jartila) vermischtem gavedhukâ-Mehl, indem er dieselbe mit einem in der linken Hand gehaltenen Scheit von arka-Holz (Calotropis gigantea) von einem in der rechten Hand gehaltenen (breiten) arka-Blatte abstreicht. Einige nehmen statt des gavedhukâ-

---

[1]) und zwar zunächst 70 an Rudra allein (ekarudrâya), sodann 245 an die in Vs. 16, 17—46 aufgezählten Beinamen etc. Rudra's, darauf wieder 81 an Rudra allein, endlich 79 an die mit eben seinem Namen, aber im Plural, bezeichneten Genossen desselben, die rudrâs (Vs. 16, 54 ff.).

[2]) also nicht in den âhavanîya, in welchen sonst die Oblationen geworfen werden.

Mehles Ziegenmilch. In Ts. 5, 4, 8, 2 ist dieser Modus vorgezogen, resp. überhaupt nicht sowohl mit Sesam gemischtes gavedhukâ-Mehl als Opfergabe genannt, sondern vielmehr ein Decoct (yavâgû), das entweder aus wildem Sesam, oder aus gavîdhukâ (so die dortige Namensform) herzustellen sei. Im Kâṭh. 21, 6 dagegen wird die Wahl zwischen gavîdhukâ-Mehl, oder wildem Sesam, oder kusaya(?)-Butter (°sarpis), oder Milch von Rehen (mṛigakshîra) gestellt; jedenfalls müsse es ein wildgewachsener, aus dem Walde, nicht aus dem Dorfe stammender Stoff sein, was dem wilden Rudra gegenüber offenbar auch ganz berechtigt ist. Die Wahl des arka-Holzes und arka-Blattes hängt wohl mit beissenden und ätzenden Eigenschaften ihres Saftes zusammen. — Die gavedhukâ-Pflanze giebt durchweg den Stoff für Körner-Oblationen (caru) an Rudra ab; die scholl. erklären sie durch âraṇyâ godhûmâḥ „wilder Weizen“, oder durch „weisse Früchte grosser im Wasser wachsender Gräser“ (mahatâṃ jalajânâṃ triṇânâṃ çvetâni phalâni, schol. zu Kâty. 15, 1, 28); s. noch schol. zu K. 15, 8, 12 p. 873, 5 v. u. — Im Fall übrigens Ziegenmilch genommen werden soll, ist nach den scholl. zu Kâty. zu jeder der 425 Oblationen ein besonderer shaḍvarga, d. i. je sechs Mutterziegen und sechs Zickchen, erforderlich, um das zur Gewinnung der Milch nöthige Ceremoniell (s. Kâty. paddh. p. 308, 8 ff.) zu begehen[1]); dadurch würde die Sache freilich sehr schwierig! Und zwar wird bei den ersten Oblationen, welche mit den

---

[1]) s. schol. zu Kâty. p. 983, 7 und Deva's paddhati zu Buch 18 fol. 8b: ajâkshîreṇaike çatarudriye homaṃ kurvanti | asmin pakshe 'gnyanvâdhânânantaraṃ çâkhâchedanâdi pavitrabandhanântam | pañcaviṅçatyadhikânâṃ caturṇâṃ çatânâṃ shaḍvargâṇâm upâkaraṇam | pâtrâsâdane tâvatya evokhâḥ etc.

in den drei ersten anuvâka (Vs. 16, 1—26) enthaltenen Sprüchen dargebracht werden, der svâhâ-Ruf (benedictio sit!) je auf denjenigen der drei Steine (pariçrit) gerichtet, welcher bis zum Knie reicht; bei den Spenden sodann, welche mit den folgenden fünf[1]) anuvâka (Vs. 16, 27—46) dargebracht werden, auf dén Stein, der bis zum Nabel reicht; bei den demnächst folgenden Spenden ferner (Vs. 16, 47—63) auf dén Stein, der bis zum Munde reicht. Endlich bei den letzten Spenden, welche mit den pratyavaroha genannten Sprüchen (Vs. 16, 64—66) geopfert werden, findet die umgekehrte Reihe statt; die an die rudra im Himmel gerichteten Spenden (Vs. 16, 64) werden in Mundeshöhe, die an die rudra im Luftraum gerichteten (Vs. 16, 65) in Nabelshöhe, endlich die an die rudra auf Erden gerichteten (Vs. 16, 66) in Kniehöhe, d. i. je auf die die betreffende Höhe habenden Steine, geopfert. Zum Schluss werden die beiden als Opferlöffel verwendeten Geräthe, das arka-Holzscheit und das arka-Blatt, weg, auf die câtvâla-Grube hin, geworfen.

Zu noch weiterer Sänftigung der in dem Feuer ruhenden schrecklichen Gewalten begiesst nunmehr der agnîdh (mit Vs. 17, 1) den als Vogel geschichteten Altar (cityam, sc. agnim) mit Wasser, indem er zuvor auf die rechte

---

[1]) so das saṃkshiptabhâshya zu Kâty. 18, 1, 3: namas takshabhya ity-âdibhiḥ pañcabhir anuvâkaiḥ, während Mahîdhara zu Vs. 16, 1 den Schluss von 16, 36 als den Schluss dieser Gruppe von Sprüchen angiebt, somit Kâtyâyana's: pañcânte im Sinn von pañcamânte aufzufassen scheint. Ebenso Deva in der paddhati zu 18 fol. 3a: tato nâbhimâtryâṃ namas takshabhya (Vs. 16, 27) ity ârabhya sudhanvano ca svâhety (16, 36) -antena homaḥ | tato namaskṛityâya (namaḥ srutyâya?) ce 'ty (? Vs. 16, 37) ârabhyâ 'va dhanvâni tanmasi svâhe 'ty (Vs. 16, 63) -antena mukhamâtryâṃ homaḥ | tataḥ pratilomam pratyavarohân juhoti namo 'stu rudrebhyo ye divî 'ti (Vs. 16, 64).

Achselgrube desselben, d. i. die Stelle des âtman, wo der rechte Flügel sich daran unten anschliesst (*H*), einen Stein legt, von welchem an er dann mit dem Begiessen anfängt. Er setzt hierauf den Wasserkrug auf den Stein, nimmt ihn wieder auf, und begiesst (wiederholt ihn füllend) den Altar noch zweimal ebenso, worauf er denselben dreimal umwandelt. Der adhvaryu legt sodann den Stein[1]) in den Krug hinein, stellt sich auf den rechten Schenkel der vedi mit dem Antlitz nach Osten, und wirft den Krug nach Süden hin fort, mit einem die Feinde des Opfernden verfluchenden Spruche (Vs. 17, 1). Wenn der Stein ganz bleibt[2]), lässt er ihn durch den pratiprasthâtar zerschlagen.

Hierauf tritt der Opfernde, ohne wegzusehen, heran, stellt sich nach Nordosten gewendet an dem rechten Schenkel des Altars (*G*) hin, streckt die Hände so weit möglich darüber aus, und murmelt auf den Fleck hin, wo sie auftreffen, zwei Sprüche (Vs. 17, 2. 3), durch die er sich die sämmtlichen[3]) Backsteine, aus denen der Altar besteht, als „ihm Milch zu geben bestimmte Kühe" aneignet. Der adhvaryu bindet sodann einen Frosch, Lotusblumen (avakâs) und einen vetasa-Zweig (Calamus rotang) an die Spitze eines Bambusrohres (veṇu), fasst dasselbe am andern Ende und zieht nun jene auf der Erde fort über den Mitteltheil des Altars hin, in derselben Reihenfolge, in welcher er früher gepflügt ward, also vom rechten Schenkel (*G*) an bis zur rechten Schulter (*E*) hin, unter Reci-

[1]) in welchem die hungrige Gier des Feuers concentrirt gedacht wird.

[2]) s. Kâty. 18, 2, 6. 8. Dass der Krug zerschellt, ist selbstverständlich.

[3]) hierbei eine decadische Sammirung derselben, von 1. 10. 100 bis zu einer Billion (parârdha) aufsteigend; s. hiezu meine Ind. Streifen 1, 95 (Z. D. M. G. 15. 134).

tirung von Vs. 17, 4—7[1]); hierauf ebenso auch über den rechten Flügel, den Schwanz, den linken Flügel (mit Vs. 17, 8—10), und zwar nach der Mitte zu. Nachdem er sodann das Rohr auf den Kehrichthaufen (utkara) hin weggeworfen[2]), singt er[3]), unter Berührung des Altars dastehend, unter vorausgeschicktem hiṃ-Rufe sechs sâman, vorn (bei *a*) das gâyatraṃ sâma, auf dem rechten Flügel das rathantaram, auf dem linken das bṛihat, in der Mitte das vâmadevyam, am Schwanze das yajnâyajniyam, an der rechten Achselgrube (bei *H*) das prajâpatihṛidayam (s. schol. zu Çat. 9, 1, 2, 41); endlich nach Deva an der linken Achselgrube (*H'*) das çyaitam. Im Çat. (9, 1, 2, 40 ff.) wie bei Kâty. (18, 3, 3) steht zwar hievon nichts; auch im schol. zu Çâñkh. 9, 25, 2 erscheint das prajâpatihṛidayam als das letzte sâman[4]). Deva beruft sich dafür aber[5]) auf das Ritual des Sâmaveda, und in der That finden wir dem entsprechend bei Lâṭy. 1, 5, 23 das Absingen des çyaitam

[1]) der Inhalt der Sprüche, wie die Bestandtheile des Kehrwisches zeigen, dass es sich hierbei darum handelt, dem Altar belebende Feuchtigkeit und kühle Frische zu verleihen, damit er in den Stand gesetzt werde, den Brand des Feuers tapfer auszuhalten.

[2]) und den Frosch davon losgemacht; maṇḍûkaṃ ca vimuñcati, Deva fol. 4 a. — Ueber eine andere Verwendung des Frosches im Ritual s. diese Stud. 9, 414.

[3]) nicht der udgâtar; nâ 'nyo 'dhvaryor gâyet, Çat. 9, 1, 2, 43. Im Sâma-Ritual, s. unten, wird indessen das Singen dieser sâman ganz in der gewöhnlichen Weise gelehrt, woraus folgt, dass dieselben nach dessen Ansicht ganz wie alle sonstigen sâman, also eben vom udgâtar, zu singen sind.

[4]) prajâpatihṛidayasâmaparishṭavâd anantaram . . .; bei der Behandlung des cayanam am mahâvrata-Tage (Çâñkh. 17, 13, 1) werden nur die fünf ersten der obigen sâman, und zwar für dieselben Stellen, genannt. Ebenso Lâṭy. 3, 11, 3.

[5]) uttarapaksham apareṇa chandogoktaṃ çyaitaṃ sâma gâyati, Deva 4 b.

zum Schluss (obschon nicht an der linken Achselgrube) als Ansicht des Çâṇḍilya, resp. als die endgültige Norm[1]) angeführt. Nach Beendigung der sâman endlich folgt die Aufforderung des adhvaryu an den hotar, das agnyuktham zu recitiren, worauf derselbe hinter dem Altar niedersitzt und sein Werk verrichtet[2]).

[1]) es werden daselbst nämlich drei verschiedene Ansichten vorgetragen; *a*) die des Gautama, wonach die drei ersten sâman wie oben d. i. vorn und auf den beiden Flügeln zu singen sind; für die Mitte ist kein sâman bestimmt; das yajnâyajnîyam am Schwanz, aber nur wenn die dikshâ- oder die sutyâ-Tage je ein Jahr lang dauern, sonst ist das ṛitushṭhâyajnâyajnîyam zu nehmen; das vâmadevyam sodann an der rechten, das prajâpatihṛidayam an der linken Achselgrube (apikakshe; paçcimena pakshâv apikakshau, pûrveṇo 'pablayau heisst es 1, 5, 6. 7); *b*) ebenso ist die Ansicht des Dhânaṃjayya, nur dass er dem Schwanze stetig das yajñây. zutheilt, und die sâman an den beiden Achselgruben umstellt. *c*) Çâṇḍilya's Ansicht stimmt, bis auf diese letzte Umstellung, die er auch adoptirt, zu der des Gautama (nur dass das bṛihat nach dem gâyatram folgt); doch fügt er eben hinzu, dass zum Schluss auf der Stelle, wo der adhvaryu auf den Altar hinaufsteigt (adhvaryupathe), das çyaitam zu singen sei. Nach diesen Angaben Lâṭyâyana's ist also, auffällig genug, in der Mitte kein sâman zu singen, während beim Çatap. Kâty. die linke Achselgrube ausfällt, was jedenfalls noch weit inconcinner ist; denn wenn die rechte dgl. bedacht wird, so ist nicht klar, warum die linke eben leer ausgeht; die Mitte kann eher ausfallen. In Ts. findet sich (5, 5, 8, 1-2) — leider bleibt es unklar, ob für dieselbe Gelegenheit — die Angabe, dass man mit dem gâyatra an den Altar vorn, mit bṛihat und rathantara an die beiden Flügel, mit dem ṛitusthâyajnâyajnîyam (s. oben Gautama's Ansicht) an den Schwanz (ehrerbietig) herantreten solle. Darauf folgen noch zwei sâman, Namens vâravantîya und çyaita, aber ohne Angabe des Platzes, für den sie bestimmt sind, und zum Schluss das prajâpater hṛidayam, als für den apikaksha (die Achselgrube, aber ohne Angabe auf welcher Seite?) bestimmt. Aus dem Kâṭhaka ist mir gar nichts Hergehöriges zur Hand. Diese eine Probe der Variationen der verschiedenen Texte habe ich hier Beispiels halber ausführlich angeführt, da das Ritual des weissen Yajus hier wohl einen Defect zeigt.

[2]) saṃcite (agnisthale) parishṭute (sâmabhiḥ, prajâpatihṛidayasâmaparishṭavâd anantaram), agnyuktham anuçaṅsety uktaç cityasya paçcâd upaviçyâ "jye yas tûshṇîṃçaṅsas tenâ 'nâhûya sajapenâ (yaç ca tûshṇîṃjapaḥ, pitâ mâtariçve 'ty-âdiḥ) 'nuçaṅsati (uktham) Çâṅkh. 9, 25, 1. 2.



Und hieran schliesst sich nun das beim soma-Opfer gewöhnliche Ceremoniell des Tages, am Nachmittag nämlich die Austheilung der ihm gebührenden Milchportion (vratapradânam) an den Opfernden, am Abend die pravargya- und die upasad-Feier, das Herumführen des Rosses etc.

Am andern Morgen, dem Morgen des upavasatha-Tages (Vortages der ersten soma-Pressung), resp. dem letzten Tage der upasad-Feiern[1]), thut der adhvaryu, sobald nach Sonnenaufgang die Stimme frei gelöst ist, eine fünfmal geschöpfte Spende von Butterschmalz (âjya) in den Opferlöffel (sruc), wirft fünf Stückchen Gold (hiraṇyaçakalân) hinein, giesst dicke Milch (dadhi), Honig und Ghee in eine grosse Schale oder in einen grossen Krug, legt eine Faustvoll kuça-Gras darüber, und steigt mit Beidem (dem gefülltem Opferlöffel und dem Kruge) unter Recitation eines beschwichtigenden Spruches (Vs. 17, 11) auf den Altar hinauf, während der brahman und der Opfernde sich rechts davon niederlassen. Er opfert sodann die fünfmal geschöpfte âjya-Spende auf die svayamâtṛiṇṇâ (s. p. 263) mit Vs. 17, 12, und zwar erst rechts vorn, dann links hinten, darauf rechts hinten, sodann links vorn, endlich in der Mitte das âjya aufgiessend, und je danach eins der 5 Stückchen Gold darauf werfend[2]). Hierauf besprengt er vermittelst der kuça-Halme den ganzen Altar, nebst den pariçrit-Steinen und noch über diese hinaus, mit den drei in

[1]) s. oben p. 256. Bei ein Jahr lang dauernder dikshâ ist es resp. der Zweite der weissen Hälfte des caitra, Deva fol. 5 a.

[2]) pratihomaṃ cai 'kaikaṃ hiraṇyaçakalaṃ svayamâtṛiṇṇâyâm pâtayed iti Vâsudevaḥ | homaṃ kurvan hiraṇyadarçanaṃ na karoti | idam agnaya iti pañcânâṃ tyâgaḥ, Deva fol. 5 a.

dem Kruge zusammengegossenen Flüssigkeiten (mit Vs. 17,13.14), und steigt sodann wieder herab (mit Vs. 17,15). In gleicher Weise hat auch fortab stets das Besteigen des Altars und das Herabsteigen davon vor sich zu gehen.

Nachdem sodann die vormittägige pravargya- und upasad-Feier stattgefunden, der Opfernde ferner seine halbe oder ganze Milchportion (ardhavratam) erhalten, und auch die abendliche pravargya- und upasad-Feier sogleich noch absolvirt worden, wird zunächst der pravargya, d. i. die sämmtlichen dabei verwendeten Geräthe[1]) ausgesetzt (s. Kâty. 8, 3, 16—19. 26, 7, 1. 18, 3, 10), und zwar geschieht dies entweder auf eine inselartige Erhöhung in einem Wasser, oder oben auf den Altar, letzteres resp. dann só, dass dieselben direct an die svayamâtṛiṇṇâ anstossen. Zur Halle (çâlâ) zurückkehrend, opfert er sodann eine fünfmal geschöpfte Spende âjya in das an deren Thür befindliche (çâlâdvârya, resp. gârhapatya, s. p. 243) Feuer mit Vs. 17,16 und ebenso eine zu 16 Malen geschöpfte Spende in zwei Hälften (mit Vs. 17, 17—24 und mit Vs. 17, 25—32)[2]), und legt hierauf drei frische udumbara-Scheite, die eine ganze Nacht hindurch in Ghee gelegen haben (mit Vs. 17, 50—52), in das âhavanîya-Feuer hinein. Und nunmehr findet in der beim soma-Opfer solennen Weise (s. dies. Stud. 10, 365)

---

[1]) vom ersten mahâvîra-Kruge an bis zum Seil für die Ziege (s. Kâty. 26, 2, 10); agnau cayanasyo 'pari pâtrâṇâm utsâdanam, parishyande vâ | agnau cet, prathamaṃ mahâvîraṃ svayamâtṛiṇṇâsaṃlagnaṃ catuḥsraktir iti (Vs. 38, 20) nidadhâti | evam ajâdânântam pravargyotsâdanam, Deva fol. 5 b, s. noch dies. Stud. 10, 365.

[2]) in meiner Ausgabe des Kâtiyasûtra ist hier (bei 18, 3, 13) durch Fehler des Setzers und der Correctur in Folge einer Deuterologie eine Lücke. Auf p. 985, 21 ist zu lesen: cakshushaḥ pite [ty aparam anuvâkena (17, 25-32) ‖ 13 ‖ aparam ardham | cakshushaḥ pite] ty anuvâkenâ 'shṭâbhir ṛigbhiḥ | Das hier Eingeklammerte ist dort ausgelassen.

das agnipraṇayanam statt, das Hinüberführen nämlich des Feuers auf den geschichteten Altar; mit einigen Variationen indessen. Nachdem nämlich der hotar den ersten Vers seines Einladespruches dreimal recitirt hat, nimmt der adhvaryu (nach Karka, nach Deva fol. 6ª der pratiprasthâtar) mit Vs. 17, 53 einen Feuerbrand aus dem çâlâdvârya-Feuer auf, stützt ihn mit der gewöhnlichen Unterlage von Sand etc. (upayamanyas) und trägt ihn, begleitet von dem Opfernden etc., unter Recitation von Vs. 17, 54—58, nach dem Altar hin, während der brahman rechts von ihnen gehend, ein schönes altes Schlachtlied, das apratiratham sûktam (Vs. 17, 33—44)[1]), murmelt. Unterwegs (?)

[1]) = Ṛik 10, 103, 1-12. Die Recitation desselben geschieht (s. Çat. 9, 2, 3, 5), um alle bösen Geister vom Opfer fortzutreiben, damit das Werk ungestört vor sich gehe. Der 13te Vers des Ṛik-Liedes wird nicht mit recitirt, und es heisst daher bei Kâty. 11, 1, 9 genauer, dass nur zwölf Verse desselben zu recitiren seien. Hier dagegen (Kâty. 18, 3, 17 sowie Çat. 9, 2, 3, 1.5) heisst es, dass der brahman das (ganze) aprat. recitiren solle, und es werden resp. in Çat. 9, 2, 3, 6 zwölf Verse als dasselbe bildend bezeichnet. Es liegt somit hier derselbe Fall vor, wie bei Ṛik 10, 95, welchem Hymnus im Çat. Br. 11, 5, 1, 10 nur 15 Verse zugetheilt werden, während er im Ṛik-Text deren 18 zählt; es gehörte resp. der letzte Vers (und bei Ṛik 10, 95, s. Ind. Streifen 1, 19 drei Verse) zur Zeit des Çat. Br. noch nicht dazu, ist eine secundäre Zuthat; in der That ist er ja auch in anushṭubh, nicht wie die andern Verse in trishṭubh abgefasst. Zur Zeit des elften Buches Kâtyây.'s dagegen war er schon zugefügt; ob auch zur Zeit des achtzehnten Buches, muss zunächst mindestens zweifelhaft bleiben, obschon allerdings das Schweigen desselben über den 13ten Vers sich auch wohl aus dem engen Anschluss an den Text des Çat. Br. erklären liesse. Jedenfalls ergiebt sich hieraus *a*) die Möglichkeit, dass das 11te Buch des Kâtîya sûtra, welches ja überhaupt eine exceptionelle Stellung einnimmt, ein secundärer Nachtrag dazu sei, und *b*) ganz bestimmt ein kritisches Resultat für den Text der Ṛiksaṃhitâ. In dieser letzteren Beziehung können wir übrigens noch einen Schritt weiter gehen. Nehmen wir nämlich auch noch die beiden andern Yajus-Texte herzu, so ergiebt sich folgendes Resultat. Im Kâṭhaka 18, 5 hat das apratiratham gar nur zehn Verse (v. 10. 12. 13 fehlen), und so wird es auch ausdrücklich in den Brâhmaṇa-Abschnitten ibid. 21, 10 und Ts. 5, 4, 6, 4 nur als daçarcam bezeichnet. Freilich steht aber hiermit der

setzt der adhvaryu rechts vom Häuschen des âgnîdhra einen kleinen, runden, bunten Stein (mit Vs. 17, 59. 60) auf, so dass er an die Rückgratlinie der vedi (pṛishṭhyâ) antrifft; er deponirt ihn hierauf (um ihn später im âgnîdhrîya selbst aufzusetzen) irgendwo an einem sichern Orte[1]), und Alle schreiten (mit Vs. 17, 61—64) weiter, zum Altar hin, den sie sodann (mit Vs. 17, 65—69) besteigen. Der pratiprasthâtar (Deva) hält nunmehr den Feuerbrand über die svayamâtṛiṇṇâ hin, und der adhvaryu opfert auf denselben mit Vs. 17, 70 eine Milchspende von einer schwarzen Kuh, die ein weisses Kalb hat, indem er zugleich die svayamâtṛiṇṇâ, statt mit der juhû, mit der irdenen zum Melken gebrauchten Gelte begiesst. Hierauf deponirt er den Feuerbrand[2]) mit Vs. 17, 72. 73 und dem vashaṭ-Rufe auf die svayamâtṛiṇṇâ, und legt sodann stehend mit Vs. 17, 74—76 drei Holzscheite mitten in das Feuer

---

Text in Ts. 4, 6, 4, 1-4 nicht in Einklang, der statt zehn Versen deren vielmehr funfzehn aufführt, von dem Ṛik-Liede nämlich nur v. 11 auslässt, dagegen v. 13 bereits, obschon mit mehrfachen Varianten, anführt, und schliesslich eben noch drei Verse eines andern Schlachtliedes des Ṛik (6, 75, 16. 18. 17) hinzufügt. Dass hier indess im vierten Buche der Ts. ein erst secundärer Zusatz vorliegt, wird den ausdrücklichen Angaben des fünften Buches und dem Zeugnisse von Kâṭh. 18, 5. 21, 10 gegenüber wohl kaum in Abrede zu stellen sein. Gilt ja doch ganz dasselbe dem Çat. Br. gegenüber auch von dem entsprechenden Abschnitt in Vs. 17, 33-49, wo gar 17 Verse aufgeführt sind, nämlich nicht blos alle die dreizehn Verse des Ṛik-Textes, sondern auch ein v. 14 (47), der im Ṛik nur als pariçishṭa bezeichnet wird, und dazu dann noch auch die drei Verse aus Ṛik 6, 75. — Die Vergleichung des eignen Bestandes der Ṛiksaṃhitâ mit den andern vedischen Texten, resp. insbesondere mit den speciellen Angaben in den Brâhmaṇa und Sûtra, die uns leider noch immer fehlt (s. Ind. Streifen 2, 178), wird jedenfalls noch manches ähnliche Resultat ergeben; vgl. hiezu z. B. noch dies. Stud. 9, 299 n.

[1]) des Altars nämlich; denn in Çat. 10, 4, 3, 18 wird dieser „bunte Stein" ausdrücklich als vorletzte ishṭakâ der fünften citi bezeichnet. Er ist ein Symbol der Sonne, asau vâ âdityo 'çmâ pṛiçniḥ Çat. 9, 2, 3, 14.

[2]) dieser gilt als die letzte ishṭakâ der 5ten citi, s. Çat. 10, 4, 3, 18.

hinein, eins von çamî-, eins von vikaṃkata- und eins von udumbara-Holz[1]); das letzte muss resp. mit einem Astloch (karṇako dvitîyaçâkhodbhedaḥ, Deva fol. 7b) versehen, oder wenn dies nicht der Fall ist, mit dicker Milch gesalbt sein[2]). Sitzend opfert er sodann darauf, resp. auf die Enden der Scheite, zunächst zwei âjya-Libationen vermittelst des sruva-Löffels mit Vs. 17, 77. 78, und sodann einen vollen dgl. Guss mit der Opferkelle (sruc) mit Vs. 17, 79.

Nunmehr gilt die fünfte citi als völlig beendet[3]) und wird sie daher mit den solennen (s. oben p. 256) sieben Versen (Vs. 18, 68—74) angesprochen. Oder aber es geschieht dies erst noch später, nach Schichtung der dhishṇya-Altäre, die ebenfalls noch als zu ihr gehörig gerechnet werden können.

Nach Belieben findet jetzt wohl auch noch eine weihende Berührung (abhimṛiçet) des Altars statt mit Vs. 27, 45, in welchem Verse[4]) die Worte: suparṇacid asi je nach der Gestalt des Altars (s. oben p. 264) in droṇacid asi u. s. w. zu ändern sind. Nach Çat. 8, 1, 4, 8 (Kâty. 18, 4, 14). 9 ward diese Ansicht „Einiger" besonders von Çâṭyâyani (nach dem Comm., auf Grund von Pâṇ. 4, 1, 157, ein Mann des Nordens) vertreten, während Svarjit Nâgnajita oder Nagnajit Gândhâra (also aus dem Nordwesten Indiens), der Berührung des Altars das Anhauchen desselben vor-

---

[1]) çamî Acacia Suma, vikaṃkata Flacourtia sapida, udumbara ficus glomerata.

[2]) in Kâty. 18, 4, 7 ist wohl der Singular dadhidrapsâktâ zu lesen, so Deva 7b.

[3]) s. das soeben (p. 280 n.) über die beiden als letzte ishṭakâ derselben geltenden Gegenstände Bemerkte.

[4]) derselbe identificirt u. A. den in fünf Schichten aufgeführten Altar mit den einzelnen fünf Jahren des fünfjährigen Cyclus.

zogen, wofür sie aber, resp. für ihre Gründe dabei, vom Brâhmaṇa verächtlich zurückgewiesen werden (yat sa tad uvâca, râjanyabandhur' iva tv eva tad uvâca); was könne auch so ein „fürstlicher Schlingel" von dgl. Dingen verstehen! Ausser dem bekanntlich auch in der Sage des Mahâbhârata wiederkehrenden Namen Nagnajit (s. dazu diese Stud. 1, 218. 219) ist hier von besonderem Interesse der geographische Hintergrund dieser Angaben, welche offenbar ein specielles Interesse für das agnicayanam bei den Gandhâra, ja sogar bei deren Fürsten bekunden, wofür dieselben freilich wenig Dank von dem priesterlichen Stolze der Verfasser des Brâhmaṇa geerndtet haben.

Es folgt nunmehr die Darbringung eines Fladens an den Genius des Feuers vaiçvânara in zwölf Schaalen, und von sieben dgl., je in sieben Schaalen, an die 49 Winde[1]), und zwar nach Karka des vaiçvânara in der Weise der yajati[2]), der sieben mâruta in der Weise der juhoti (s. diese Stud. 10, 324); Beides offenbar, um den nunmehr fertigen Altar dem Schutze dieser Genien zu empfehlen. Der siebente mâruta-Fladen führt den besondern Namen: araṇye 'nûcya (Kâṭy. 18, 4, 20), weil er mit einem eigentlich nur im Walde zu recitirenden Spruche (Vs. 39, 7) zu opfern ist, der auch noch den besondern Namen vimukha (K. 18, 4, 24) führt; beides basirt wohl auf der Gewaltigkeit der darin aufgeführten sieben Wind-Namen, die ausserhalb des Waldes auszusprechen gefährlich sein möchte. Auch die andern Sprüche (Vs. 17, 80—85), mit

---

[1]) Wind und Feuer stehen in inniger Wechselbeziehung, wie das ganze çatarudriyam ja eben auch auf einer solchen beruht, s. diese Stud. 2, 19. 21.

[2]) Harisvâmimate yâjnikânâm mate ca ist auch er: juhotiḥ, Deva 8 a.

denen die ersten sechs mâruta-Fladen geopfert werden, enthalten je sieben Wind-Namen. Die Darbringung der sieben Fladen erfolgt übrigens mit der Hand, resp. erst nach der des vaiçvânara, und zwar entweder auch in den âhavanîya, oder auf den vaiçv.-Fladen selbst, nachdem derselbe zuvor ganz geopfert und recht ausgebreitet worden ist. Zum Schluss murmelt der adhvaryu einen Spruch (Vs. 17, 86), der die Winde einladet, dem Opfernden ebenso dienstwillig, wie dem Indra zu sein, und darauf noch, er oder der Opfernde selbst, ein langes Gebet (Vs. 17, 87—99), wesentlich zum Lobe des Feuers resp. Opferschmalzes[1]).

Sobald der letzte mâruta-Fladen das Feuer erreicht hat, beginnt der adhvaryu eine ununterbrochene Reihe von 401 Spenden von fünffach geschöpftem Opferschmalz, die er je einzeln mit einem grossen Löffel von udumbara-Holz, unter Recitation der in Vs. 18, 1—29 enthaltenen Sprüche[2]) darbringt, und zwar sind zuerst 372 Spenden an agni,

[1]) die Verse 17, 89-99 (= Ṛik 4, 58, 1-12) werden in der anukramaṇî des Ṛik als sauryam oder âpam oder gavyam oder ghṛitastuti bezeichnet. S. noch Mahidhara am a. O.

[2]) dieselben bezwecken, alles, was es irgend an geistigen und leiblichen, göttlichen und weltlichen Kräften und Mächten giebt, dem Opfernden anzueignen und dienstbar zu machen. Darunter z. B. in 18, 19. 20 eine Aufzählung der graha des soma-Opfers mit von der gewöhnlichen theilweise abweichender, somit wohl alterthümlicherer Nomenclatur. — Die Sprüche führen auch den Namen camakasûkta, von dem darin stetig wiederkehrenden: ca me, s. Sây. zu Çat. 10, 1, 5, 8 pag. 812, 12 meiner Ausgabe; der mantrârshâdhyâya des Kâṭhaka nennt die camîkârâ ṛishayaḥ als Verfasser (s. diese Stud. 3, 457). Patañjali im Mahâbhâshya (zu 5, 2, 4 fol. 82b ed. Benares) verweist auf sie als specielle Autorität zur Entscheidung der Frage, ob gewisse Gegenstände zu einer bestimmten Gruppe gehören oder nicht: na co 'mâ-bhañge dhânye, cameshu yat paṭhyate tad dhânyam, na cai 'te tatra paṭhyete; in der That findet sich weder umâ noch bhañgâ darin vor, s. Vs. 18, 12. Ts. 4, 7, 4, 2. Kâṭh. 18, 9.

dann 13 an die Monatsnamen vâja etc. (Vs. 18, 28), endlich wieder 16 an agni zu richten (Deva fol. 10[b]). Diese reichliche Opferschmalzspendung führt den Namen vasor dhârâ „Guss Reichthums"[1]). Zum Schluss wird die dazu verwendete sruc ins Feuer geworfen.

Es folgen sechs von der Königsweihe (dem râjasûya) her unter dem Namen pârthâni[2]) bekannte Opferschmalzspenden mit Heilrufen an sechs Götter (agni, soma, savitar, sarasvatî, pûshan, bṛihaspati), und hierauf vierzehn Spenden von allerlei Kornfrüchten etc. Namens vâjaprasavîya, unter Recitation von Sprüchen, die um Nahrung, Gedeihen und Kraft (vâja) flehen. Sieben derselben sind von der Weihe zum samrâj, dem vâjapeya her bekannt (vâjapeyikâni), die andern sieben nur hiebei gebräuchlich (âgnikâni Vs. 18, 30—36). Und zwar werden dabei, wie früher (s. p. 245) beim Besäen des Altar-Platzes, alle essbaren Vegetabilien, resp. Kornfrüchte (sarvaushadham), soweit man denken kann, unter Auslassung einer einzigen Frucht, von welcher der Opfernde dann nie mehr geniessen darf, genommen, und wie beim vâjapeya-Opfer mit Milch und Wasser in einen grossen Bottich von udumbara-Holz gethan[3]), aus welchem die Spenden dann einzeln mit einem viereckigen Löffel (sruva) von gleichem Holze geschöpft werden.

Und nunmehr folgt die eigentliche Klimax der ganzen

---

[1]) diese Ceremonie hat sich auch noch in dem modernen Festritual erhalten, s. meine Abh. über Kṛishṇa's Geburtsfest pag. 249. 299.

[2]) dieselben werden auf einen alten König Pṛithin Vainya (Çat. 5, 3, 5, 4) zurückgeführt.

[3]) es ist resp. für die 14 Oblationen je die Milch von einem shaḍvarga (6 Mutterkühen), sowie von jeder Frucht je vier Handvoll (caturmushṭikâni) erforderlich.

cayana-Handlung. Nachdem nämlich zum Schluss der vâjaprasavîya der dabei gebrauchte Löffel in den âhavanîya geworfen, wird in der Nähe der pariçrit-Steine, nördlich vom Schwanztheile, das Fell einer schwarzen Antelope ausgebreitet, und der Opfernde auf diesem mit dem Reste des Opferstoffes der vâjaprasavîya-Libationen (mit Vs. 18, 37) auf das Haupt gesalbt. Nach den Angaben des Brâhmaṇa (9, 3, 4, 9) steht dieser agnisava noch über der Weihe zum râjan im râjasûya und der zum samrâj im vâjapeya, vereinigt resp. beide Würden auf dem Haupte des Gesalbten. Ist der Opfernde speciell nach brahmavarcasa, brahmanischem Glanz, begehrend, so berührt er während der Salbung den geschichteten Altar; verlangt er noch nach Macht, lässt er sich stehend, ist er bereits im vollen Wohlstande, sitzend salben. Strebt er besonders nach Gedeihen der Nahrung, so ist ein Bockfell zu nehmen, und wünscht er sowohl dieses als brahman-Glanz, so mag er sich auf beiden Fellen stehend salben lassen. Nach Einigen steht der Opfernde rechts vom Altar, nach Andern auf ihm selbst. Das Salbgefäss wird zum Schluss ins Feuer geworfen, und der adhvaryu opfert nunmehr die zweiten sechs von der Königsweihe her bekannten Opferschmalzspenden (pârthâni) mit Heilrufen an sechs Götter, resp. Genien (indra, ghosha, çloka[1]), añça, bhaga, aryaman).

Danach opfert er mit Vs. 18, 38—43[2]) zwölf den Namen

[1]) ghosha und çloka sind zwei göttliche Personificationen des Ruhmes, die nur hiebei so vorkommen.

[2]) diese Sprüche enthalten eine mystische Aufzählung von sechs Hauptgöttern, resp. als Götter verehrten Kräften, nämlich agni, sûrya, Mond, vâta, Opfer, Herz (manas) je unter der Gestalt eines gandharva, unter Hinzufügung ihrer Gebiete und Complemente (Pflanzen, Strahlen, Sterne, Wasser, Opferlöhne, ṛiksâmâni) und zwar dieser letzteren je unter der Gestalt von weiblichen Huldgöttinnen, apsarasas.

râshṭrabhṛit „Herrschaft tragend" führende Libationen, indem er zu zwölf Malen geschöpftes Opferschmalz in zwölf Theile zertheilt, und bei jedem svâhâ-Rufe einen dieser Theile opfert.

Es folgt eine zu fünf Malen geschöpfte Opferschmalzspende mit Vs. 18, 44, welche in fünf Abtheilungen auf das Haupt (Vordertheil) eines Streitwagens (rathaçirasi), das von einem der Diener des adhvaryu über dem âhavanîya gehalten wird, vor sich geht, und zwar so, dass theils das „Nest" (der innere Raum) des Wagens (rathanîḍa) ringsherum, bei jedem der fünf Male nach einer andern Himmelsrichtung hin, geführt werden muss, theils der adhvaryu bei der Libation sein Antlitz stets auf das seinerseits je nach dem nîḍa hinzuwendende rathaçiras gerichtet hält (s. Deva fol. 14a).

Hieran schliessen sich dann drei „Luftspenden" vâtahoma (Kâty. 18, 6, 1). Es wird nämlich der Wagen vom Altar herabgenommen und, völlig mit Joch und Gurten ausgerüstet, nördlich davon, mitten auf die vedi, mit dem Vordertheil nach Osten hin, aufgestellt. Und der adhvaryu fängt nunmehr mit der hohlen Hand von ausserhalb der vedi her, zunächst aus dem Osten, dann dem Norden, dann dem Süden, Luft ein, die er sodann auf drei Theile des Wagens hin opfert, unter Recitation der drei in Vs. 18, 45 enthaltenen Sprüche, zuerst nämlich unterhalb der rechten Deichsel des Joches[1]), dann unterhalb der linken Deichsel, endlich unterhalb der Mitte desselben. Und zwar wird jede Luftspende nach ihrer Darbringung mittelst Herum-

[1]) pralambasya yugasya prânte vartamânâyâ dvitîyasyâ dakshiṇasyâ dhuro 'dhaḥpradeçe samîpa eva, dakshiṇâprashṭeḥ sthâne, Deva 14b; dakshiṇâprashṭi „das Seitenpferd rechts neben dem Jochpferde" Pet. Wört.

führung des Gurtes um die betreffende Stelle gleichsam als Ross angeschirrt. Die Diener des Opfernden schaffen den Wagen hierauf in das Haus des adhvaryu, dem er, nebst den wirklichen (drei) Rossen, zur Zeit der Austheilung des Opferlohnes zu geben ist.

Hierauf folgen dann noch neun einfache, an Gott agni gerichtete âjya-Spenden mit Vs. 18, 46—50; und daran können sich noch irgend welche sonstigen dgl. Spenden schliessen, falls der adhvaryu deren kennt und falls sie in irgend einem (andern) brâhmaṇa gelehrt sind (Çat. 9, 4, 2, 27. 28. Kâty. 18, 5, 7), eine Rücksichtnahme auf die andern vedischen Schulen, wie sie hier schon einmal (bei der dritten Schicht) uns entgegentrat (s. oben p. 259).

Nachdem nunmehr in der gewöhnlichen Weise des soma-Rituals die Herstellung des havirdhâna-Schuppens (von der Salbung der beiden havirdhâna-Wagen an) etc. bis zur Berührung des âgnîdhra-Zeltes (dies. Stud. 10, 365. 366) stattgefunden hat, schreitet man, wie dort, zur Herstellung der dhishṇya genannten kleinen Altäre (s. ibid.), die aber hier nicht blos wie dort beim jyotishṭoma aus Erde aufzuwerfen, sondern ausserdem eben auch aus Backsteinen zu machen sind, und zwar viereckig und je aus acht lokampṛiṇâ bestehend, welche neben (nicht über) einander gesetzt werden. Im Altar des âgnîdhra, âgnîdhrîya, ist resp. noch der früher schon gebrauchte bunte Stein (s. oben p. 280) aufzusetzen; dagegen gehören zu dem dhishṇya des hotar 21, zu dem des brâhmaṇâchaṅsin 11, zu dem mârjâlîya aber nur 6 Backsteine. Jeder dieser dhishṇya ist mit ebenso viel pariçrit-Steinen, als er Backsteine hat, jedoch ohne dieselben einzugraben, zu umlegen und danach mit Schutt zu bestreuen. Und hierauf erst folgt nun die ehr-

erbietige Ansprache der fünften citi, in Gemeinschaft mit den dhishṇya, vermittelst der Sprüche Vs. 18, 68—74, falls sie nicht schon früher stattgefunden (s. p. 281 Kâty. 18,4,12) sowie die feierliche Berührung derselben mit Vs. 27, 45, unter derselben Voraussetzung. Die etwa noch übrigen Backsteine werden resp. nun zerbrochen und auf den utkara geworfen (Deva 16a).

Es folgt nunmehr das weitere Ritual des soma-Opfers von der Weihung der dafür wichtigen Plätze an (s. diese Stud. 10,367) bis zu der Schlussceremonie für den zu dem Opfer des agnîshomîya-Bockes gehörigen Fladen (agnîshomîyasya paçupuroḍâçasvishṭakṛitparyantam), unter Hinzunehmen indess der besonderen Bestimmungen, welche für die speciell „Königsweihe“ abhishecanîya genannte soma-Opfer-Ceremonie des râjasûya gelten, d. i. unter Anschluss der acht devasû genannten Opferspenden nach jenem Fladen. Es sind dies (s. Kâty. 15,4,4) *a*) ein an savitar als „wahrhaftige Förderung gebend“ satyaprasava gerichteter Fladen von nach dem ersten Schnitt wiedergewachsenem Reiss[1]), in 8 oder 12 Schaalen; *b*) ein dgl. in 8 Schaalen an agni als „Hüter des Hauses“ gṛihapati, von in sechs Wochen reif werdendem Reiss[2]); *c*) ein Körnermuss, caru, an soma als „Hüter des Waldes“ vanaspati, von çyâmâka[3]); *d*) ein dgl. an bṛihaspati als „Rede“ vâc[4]), von im Walde (von selbst) gewachsenem Reiss; *e*) ein dgl. an indra als „Vornehmster“ jyeshṭha, von hâyana,

---

[1]) prâçukânâm ekavâraṃ chedanântaram punaḥ prarûḍhânâṃ vrîhîṇâm, Deva fol. 16 b.

[2]) âçûnâṃ vâpânantaraṃ pakshatrayeṇa çîghrapacanaçîlânâṃ vrîhîṇâm, Deva.

[3]) Panicum frumentaceum oder P. colonum (Wilson).

[4]) eine curiose Zusammenstellung von Masculinum und Femininum; s. dazu diese Stud. 9, 479.

d. i. rothem, erst nach einem Jahre reifendem Reiss[1]); *f*) ein dgl. an rudra als „Herr des Viehes“ (paçupati), von gavedhukâ; *g*) ein dgl. an mitra als „wahrhaftig“ (satya), von nâmba, d. i. ungesät von selbst auf Ackerland gewachsenem Reiss; *h*) ein dgl. an varuṇa als „Hüter des Gesetzes“ (dharmapati), von Gerste. Nach Absolvirung des letzten dieser havis tritt der adhvaryu an den Opfernden heran, erfasst, beide Opferlöffel (srucau) in der Linken haltend, mit seiner Rechten den Arm desselben, und murmelt so zwei Sprüche (Vs. 9, 39. 40), durch die er ihn dem Schutze jener Götter übergiebt und ihn zum König und Herrn einsetzt, unter ausdrücklicher Nennung seines Namens, sowie der Namen seines Vaters und seiner Mutter, s. hiezu diese Stud. 10, 83.

Am folgenden Tage endlich, dem ersten soma-Pressungs-Tage (sutyâ) findet noch vor der Einleitung des prâtaranuvâka (diese Stud. 10, 369) das agniyojanam „die Anschirrung des Altars“ statt. Dieselbe besteht in einer Berührung der drei paridhi-Hölzer (erst des mittleren, dann des rechten, dann des linken) durch den adhvaryu, unter gleichzeitigem Murmeln von drei an agni gerichteten Sprüchen (Vs. 18, 51—53), welche den Altar für den Tag zur Opferstätte weihen. — Bei jedem homa während desselben besteigen ihn Alle in der oben angegebenen Weise (p. 277. 278) und steigen ebenso herab. — Wenn die Opferlöhne ausgetheilt werden, sind nach den gewöhnlichen dgl. noch die 6, 12 oder 24 Ochsen, die an den Pflug gespannt waren (p. 244), und die drei zu dem beim vâtahoma verwendeten Wagen gehörigen Rosse dem adh-

[1]) svabhâvato raktavarṇânâṃ saṃvatsarapakvaçâlinâm, Deva.

varyu zu geben (p. 286). — Vor der Einleitung zu dem zum âgnimârutastotra, dem letzten stotra des tritîyasavana, gehörigen yajnâyajnîya (diese Stud. 10, 390; Deva fol. 19a) findet die „Ablösung des Altars" agnivimocanam statt, und zwar durch Anfassen der beiden Berührungspunkte der drei paridhi-Hölzer[1]) mit Vs. 18, 54. 55. — Nach den neun gewöhnlichen, samishṭayajus genannten, Schluss-Spenden (diese Stud. 10, 392) treten ferner hier (sâgnicitye some) noch deren zwei hinzu (mit Vs. 18, 56. 57). Alles Uebrige ist regulär. Nach dem avabhṛitha-Bade folgt resp. die Ausgangs-Feier (udayanîyeshṭi) und darauf das Opfer der dem Götterpaar mitra und varuṇa geweihten unfruchtbaren Kuh (diese Stud. 10, 394). Hierbei aber treten noch einige Specialitäten hinzu. Nach Entnehmung des dazu gehörigen Fladens nämlich wird zunächst auch noch der Stoff für fünf andere havis entnommen. Dieselben führen den Namen devikâhavînshi und bestehen aus je einem Körnermuss an die Göttinnen der vier Mondphasen anumati, râkâ, sinîvâlî, kuhû[2]), und einem Fladen in zwölf Schaalen an Gott dhâtar, worunter hier der Mond zu verstehen scheint[3]). Es werden ferner nach der Beseitigung des Bratspiesses für das Herz (diese Stud. 10, 346) acht mit dem sruva-Löffel zu bringende Opferschmalz-Libationen an agni unter Recitation von Vs. 18, 58—65 hinzugefügt. Zum Abschluss des Ganzen giebt dann der adhvaryu dem Altar den Namen

[1]) dakshiṇam paridhyoḥ saṃdhim âlabhya, uttara(m) paridhisaṃdhim âlabhya, Deva 19a.

[2]) diese Stud. 5, 228 ff.

[3]) so Kâṭh. 12, 8. Shaḍv. 4, 6 (anumatyâdînâṃ retasa âdhâtṛitvât, schol.). Die Ceremonie bezweckt nach dem Kâṭh. die Zeugungskraft des Opfernden zu stärken.

citra (mit den Worten: citro 'si) und naht ihm darauf ehrerbietig mit Vs. 18, 67, worauf dann schliesslich (s. Mahîdh. dazu) die Zurücknahme des Feuers in den prâjahita d. i. den alten gârhapatya, resp. in die beiden Reibhölzer, sowie im Anschluss daran in neu durch Reiben erzeugtem Feuer die udavasânîyâ-Feier (Kâty. 10, 9, 17. dies. Stud. 10, 395) stattfindet, am Schluss welcher letztern resp. eine für mitra und varuṇa bestimmte Milchspeise (payasyâ), bei der zwei hornlose Rinder (oder Ziegen) als Opferlohn zu geben sind, hinzutritt. Es folgt nun noch das abendliche agnihotram, das Anzünden der Opferbauten auf dem devayajanam, endlich die Heimkehr nach Hause, sowie am nächsten opfergeeigneten Tage die noch zum agnicayanam als eine Art Supplement gehörige sautrâmaṇî-Feier[1]) (s. dies. Stud. 10, 349 ff.).

Fortab dann ist derjenige, der ein solches agnicayanam gefeiert hat, allerlei curiosen Observanzen (vrata) unterworfen. Er darf nicht im Regen gehen, darf nicht Vogelfleisch essen[2]), und darf nur einer Frau nahen, die von derselben Kaste ist (savarṇopâyî)[3]). Hat er die agnicayana-Feier zum zweiten Mal vollzogen, darf er nur seiner eignen Frau[4])

[1]) (â)gâmini yajanîye 'hani sautrâmaṇiyajno 'gnyaṅgabhûto (! sic) kartavyaḥ, Deva 20b, s. Ts. 5, 6, 3, 4.

[2]) der Altar war ja in Vogelgestalt geschichtet, Ts. 5, 7, 6, 1.

[3]) die Comm. verstehen savarṇa als „mit Kaste versehen", somit als Frauen aus den drei oberen Kasten bedeutend, nur die çûdra-Frauen ausschliessend.

[4]) nach den scholl.: nur einer Frau aus derselben Kaste; doch nimmt Deva in der paddhati fol. 20b auch Bezug auf die Levirats-Ehe, als ob sie durch obige Bestimmung verboten werde: svâm eva bhâryâm upeyât | na „devaraḥ putrakâmyaye" 'ti prâptâm anyabhâryâm. Die Angaben in Ts. (nâ 'nyasya striyam) und Kâṭh. (nâ 'nyeshâṃ striyas) lassen keinen Zweifel über die ursprüngliche Bedeutung des Verbotes; über die daraus sich ergebenden Folgerungen s. diese Stud. 10, 83. 84.

nahen, nicht dem Weibe eines Andern (Ts. 5, 6, 8, 3, resp. den Weibern Anderer Kâṭh. 22, 7). Nach dem dritten Male muss er sich des coitus ganz enthalten. Und zwar gelten diese Observanzen entweder für Lebenszeit, oder — nur für ein Jahr (Ts. 5, 7, 6, 1. Kâty. 18, 6, 31. 32; Karka hält an der Lebenslänglichkeit fest).

Sollte der Opfernde zu einer zweiten cayana-Feier nicht im Stande sein, so sind bei dem nächsten soma-Opfer zum wenigsten die drei svayamâtṛiṇṇâs auf der uttaravedi aufzusetzen, das Feuer darauf zu thun und das Opfer dann zu vollziehen; oder die drei viçvajyotis, oder die sämmtlichen ṛitavyâs, oder die aus 8 Backsteinen bestehende punaççiti-Schicht. Oder man abstrahirt gänzlich von der Wiederholung des cayana, und führt das âhavanîya-Feuer einfach nur auf die uttaravedi hin, da es ja durch die beim ersten Mal geschehene Aufsetzung auf den geschichteten Altar den Charakter indelebilis eines citya agni gewonnen hat.

Nachtrag.

In Bezug auf die solennen fünf Opferthiere (s. oben p. 218) ist noch ein Vers aus Ath. 11, 2, 9 bemerkenswerth: catúr námo ashṭakṛítvo bhavā́ya dáça kṛítvaḥ paçupate namas te | táve 'mé páñca paçávo víbhaktâ gā́vo áçvâḥ púrushâ ajâváyaḥ. ||

A. W.

Das Mahâbhâshya des Patañjali.

Benares 1872.[1])

So liegt es denn nun endlich vor uns, dies längst ersehnte Werk, Dank sei es der vereinten Thätigkeit der beiden tüchtigen Professoren des Benares-College, Râjârâmaçâstrin und Bâlaçâstrin, die sich schon durch ihre mannichfachen Text-Ausgaben in dem „Paṇḍit" gerechten Anspruch auf unsere dankbare Anerkennung erworben haben[2]). Wie bei einem grossen Theil derselben ist es resp., ihrer Vorrede (bhûmikâ) zufolge, auch hier Griffith, der die specielle Veranlassung dazu gegeben hat, dass sie gerade dieses Werk publicirten. Der erste Antrieb dazu stammt freilich schon von dessen Vorgänger Ballantyne her, der durch seine Herausgabe des ersten Abschnitts (Mirzapore 1856) die erste Bresche legte. Und zwar ergiebt sich nunmehr, dass dieses von Ballantyne herausgegebene Stück einen weit grösseren Theil des Ganzen bildet, als man irgend vermuthen konnte. Wenn ich in meiner Besprechung desselben in diesen Studien 5, 170 meinte, dass etwa dreissig solcher Bände, wie dieser eine,

[1]) idaṃ çrikâçyâm vidyodayanâmni yantrâlaye mudrayitum upakrântam kâ° su° 1 saṃvat 1927 (1871).

[2]) s. Z. D. M. G. 27,165 ff.

dazu gehören würden, uns das ganze Werk vorzuführen, so zeigt sich jetzt, dass vielmehr geradezu der fünfte Theil desselben in seiner Ausgabe bereits enthalten ist. Die fünf Hefte der vorliegenden Ausgabe nämlich, mit ihren 1016 foll., vertheilen sich wie folgt:

a) adhyâya 1, 1. foll. 179,
b) adhy. 1, 2—4. 2. foll. 179—413,
c) adhy. 3. 4. foll. 114 und foll. 92,
d) adhy. 5. 6, 1—3. foll. 81 und foll. 106,
e) adhy. 6, 4. 7. 8. foll. 137 und foll. 73.

Mit Recht haben die Herausgeber zwar den Commentar des Kaiyaṭa mit abgedruckt, dagegen die Glosse des Nâ=geça weggelassen, die den Umfang eben doch erheblich vermehrt haben würde; hie und da haben sie indessen, besonders im Anfange, einige Auszüge daraus, oder son=stige Glossen beigefügt. Der Druck ist im Ganzen sehr correct[1]), und zeugt dadurch, wie durch die eingeführten zahlreichen Interpunctionen, von dem richtigen Verständ=niss der Herausgeber. Leider aber ist diese Correctheit und die Angabe der adhyâya, pâda und âhnika rechts oben auf der Rückseite der Blätter das Einzige, wodurch sich diese Ausgabe, ähnlich wie die Ballantyne's, von einem gewöhnlichen Manuscript unterscheidet, zwar immerhin sehr zu ihrem Vortheil im Verhältniss zu einem solchen[2]),

[1]) begangene Versehen sind in einem beigegebenen, sehr ausführlichen Druckfehler-Verzeichnisse (çuddhipatra, auf 45 foll.) aufgeführt; der Druck ist übrigens nicht durch gegossene Lettern, sondern durch Lithographie her=gestellt.

[2]) wie uns z. B. ein solches in der photo-lithographischen, unter Gold=stücker's Leitung mit grossen Kosten hergestellten Ausgabe geboten werden wird, — einem nunmehr wohl ganz überflüssig gewordenen Prachtstück photographischer Kunst.

aber es sind doch eben alle sonstigen Ansprüche, die man eigentlich bei der Herausgabe eines dgl. Werkes mit Fug und Recht stellen kann, gänzlich unerledigt gelassen. Und doch hätte die alte Calcuttaer, unter Colebrooke's (Kulaburuk Sâheba) Auspicien von Dharaṇîdhara und Kâçînâtha gefertigte Ausgabe Pâṇini's (Çâke 1731 = AD 1809) hierbei in jeder Beziehung vortrefflich als Muster dienen können. Es fehlt eben leider jedwede äussere Markirung der einzelnen Bestandtheile des Werkes; nicht einmal die citirten oder behandelten sûtra des Pâṇini sind mit ihren Zahlen versehen[1]); ebensowenig denn natürlich die vârttika Kâtyâyana's, die mit ihrer Beantwortung durch Patañjali und mit den zugehörigen paribhâshâs, kârikâs und sonstigen Bemerkungen einfach pêle-mêle durch einander gemischt sind. Nun, das Bessere ist der Feind des Guten! gut aber ist es, dass wir das Mahâbhâshya endlich haben, wie viel auch die Form, in der es vorliegt, noch zu wünschen übrig lassen mag.

Hart und schwer geniessbar ist es denn freilich só in hohem Grade, und es wird angestrengter Arbeit bedürfen, um sich darin ganz heimisch zu machen. Richtig ist es auch, worauf uns schon Aufrecht in seinem Bericht darüber (Catalogus p. 160 a) präparirt hat, und was sich uns auch bereits aus dem durch Ballantyne publicirten Stücke ergab (diese Stud. 5, 170), dass das Werk bei weitem weniger

[1]) in einigen Theilen des Werkes trennen sich die sûtra wenigstens dadurch von dem übrigen Bestande des Werkes ab, dass sie zweimal aufgeführt werden, am Anfang und am Ende des zu ihnen gehörigen Commentars. Und das Gleiche gilt auch von einigen der in den Comm. selbst eingeflochtenen, resp. darin citirten und glossirten Aussprüche. Doch ist Beides nicht durchgeführt, zeigt sich vielmehr eben nur in einigen Abschnitten, und auch da nicht consequent.

Ausbeute für Grammatik und Lexikon liefert, als nach seinem grossen Umfange zu erwarten war. Trotz dessen aber bleibt es doch für uns eine wahre Wohlthat, dass wir uns endlich mit eigenen Augen von dem überzeugen können, was es enthält und — was es nicht enthält. Denn auch in dieser letztern, rein negativen Beziehung ist dasselbe für uns von der grössten Bedeutung.

Der Werth des Mahâbhâshya ist eben ein doppelter, theils ein kritischer, theils ein so zu sagen antiquarisch-historischer. In ersterer Beziehung steht im Vordergrunde der Aufschluss, den wir dadurch über Pâṇini's Text, und den Wortschatz desselben sowie über die dazu gehörigen gaṇa, endlich auch über die in dem Scholion der Calcuttaer Ausgabe enthaltenen Beispiele erhalten. Dass Patañjali keinen fortlaufenden Commentar zu Pâṇini giebt, sondern einen grossen Theil der Regeln desselben auslässt, war aus den Angaben in der ed. Calc. zwar schon lange ersichtlich, ist indessen zuerst von mir in dies. Stud. 1, 142 (1849) speciell hervorgehoben worden[1]; ich sprach damals summarisch „von einem Viertel sämmtlicher sûtra", als im bhâshya nicht erklärt; aus der von Aufrecht im Catalogus p. 158—160 (1859) gegebenen genauen Uebersicht ergab sich indess, dass von den 3983 Regeln des Textes darin

[1]) wenn Colebrooke misc. ess. 2, 7 vom Bhâshya sagt: „in this commentary almost every rule is examined at great length", so gilt dies Letztere zwar allerdings von den sûtra, die überhaupt wirklich behandelt werden, vollaus; es bleibt aber immerhin auffällig, dass Colebrooke kein Wort hat, welches auf den obigen Sachverhalt hinwiese. Die betr. Abh. erschien eben 1801, die Calc. Ausgabe dagegen erst 1809/10. Colebrooke's Worte wurden aber dann auch von Böhtlingk in der trefflichen Einleitung zu seiner Ausgabe p. LI citirt (1840), ohne dass er daran eine der wirklichen Sachlage entsprechende Bemerkung geknüpft hätte, obschon dieselbe später durch Colebrooke selbst, s. p. 297 not. 2, richtiger bestimmt worden war.

überhaupt nur 1720, also weit weniger als die Hälfte behandelt werden[1]). Durch Goldstücker, der sich zuerst in eingehender Weise mit dem Werke Patañjali's beschäftigte, erfuhren wir sodann, s. dessen „Pâṇini“ p. 122 ff. (1860), des Näheren hierüber, dass er sich eigentlich überhaupt weit weniger als ein Commentator Pâṇini's, als vielmehr als ein Vertheidiger desselben gegen die ungerechten Angriffe des vârttika-Vfs. Kâtyâyana gerire, welcher gegen c. 1500 Regeln Pâṇini's c. 4000 vârttika gerichtet hatte, die sich auf mindestens 10,000 Fälle von „inaccuracies, omissions and mistakes“ beziehen. Und diese Darstellung[2]) wird denn nun in der That durch den Augenschein vollaus bekräftigt. Hierin liegt denn nun aber auch zugleich die Erklärung dafür[3]), warum aus dem grossen

---

[1]) es werden nämlich nicht erklärt in:

adhy.	1	bei	351 (75 + 73 + 93 + 110)	Regeln	118 (5 + 13 + 51 + 49),
„	2	„	268 (72 + 38 + 73 + 85)	„	106 (25 + 11 + 30 + 40),
„	3	„	631 (150 + 188 + 176 + 117)	„	387 (58 + 124 + 117 + 88),
„	4	„	635 (178 + 145 + 168 + 144)	„	424 (91 + 87 + 122 + 124),
„	5	„	555 (136 + 140 + 119 + 160)	„	362 (79 + 80 + 69 + 134),
„	6	„	786 (223 + 199 + 139 + 175)	„	428 (108 + 151 + 77 + 102),
„	7	„	438 (103 + 118 + 120 + 97)	„	241 (47 + 59 + 71 + 64),
„	8	„	369 (74 + 108 + 119 + 68)	„	194 (37 + 55 + 70 + 32).
			3983		2263

Unter Hinzurechnung der 14 von Patañjali ausführlich behandelten çivasûtra erhöht sich die Gesammtzahl der sûtra auf 3997. Der traditionellen Angabe nach sind es indess nur 3996, s. hiezu Böhtlingk Einl. zu Pâṇ. XIX. XX.

[2]) dieselbe lag übrigens implicite allerdings schon in den Ausdrücken, in welchen Colebrooke in der Einleitung zu seiner Sanskrit-Gramm. (1805) von dem Mahâbhâshya spricht; er bezeichnet es nämlich daselbst (s. misc. ess. 2, 40) ausdrücklich nur als: „interpreting or correcting Kâtyâyana's annotations“. Die Kâçikâ vṛitti dagegen nennt er „a perpetual commentary on Pâṇini's rules“.

[3]) man könnte sonst etwa auch noch daran denken, dass bei den mannichfachen Schicksalen, die das Mahâbhâshya erfahren hat (s. diese Studien 5, 159 ff. 166 ff.), dasselbe überhaupt nicht mehr vollständig, sondern nur

Mahâbhâshya verhältnissmässig nur so wenig für die wirkliche Erklärung Pâṇini's selbst zu gewinnen ist. Alle die sûtra, welche von Kâtyâyana nicht angefochten werden, hatten für Patañjali nur ein secundäres Interesse; er hat eben überhaupt, wenn G.'s obige Angabe richtig ist, nur 220 dgl. sûtra behandelt; und auch bei jenen 1500 durch Kâtyâyana angefochtenen, beschränkt er sich in der That im Wesentlichen auf die Zurückweisung dieses Angriffs, giebt keine Erklärung des sûtra selbst. Nicht einmal die gaṇa, die in ihnen citirt werden, führt er ihrem Wortlaute nach auf (während er doch die in den vârttika erwähnten meist ziemlich ausführlich behandelt). Gerade dies ist in hohem Grade zu bedauern, und zwar um so mehr, als aus gelegentlichen Angaben darüber, die sich denn doch hie und da vorfinden, hervorzugehen scheint, dass der ihm vorliegende gaṇapâṭha im gegebenen Fall wirklich mit dem uns überlieferten so ziemlich identisch war[1]). Leider sind dies aber eben nur sporadische Ausnahmen. Auch von den im scholion der ed. Calc. zu den einzelnen Regeln aufgeführten Beispielen ergiebt sich verhältnissmässig nur ein geringer Theil als dem Mahâbhâshya entlehnt, was für die Beurtheilung ihrer Autorität natürlich von grosser Wichtigkeit ist; man wird die Herkunft der übrigen somit anderweitig zurückverfolgen müssen. Die

vichinnam, um mit den Worten der Râjataraṅgiṇî 4, 487 zu reden, erhalten ist, eine Frage, die allerdings auch ihrerseits immer noch volle Berücksichtigung hiebei verdient.

[1]) es ergiebt sich dies daraus, dass hie und da die Frage aufgeworfen wird, warum wohl das und das Wort in dem und dem gaṇa stehe? oder es wird gesagt, das und das Wort sei aus dem gaṇa zu streichen, habe darin keine Stelle; gelegentlich wird übrigens auch eine andere Reihenfolge als die jetzige innerhalb eines gaṇa vorgeführt.

Hauptfrage endlich bleibt immer die: wie steht es mit der Authentität der 2263 sûtra, die Patañjali gar nicht behandelt hat? Richtig ist, dass ein guter Theil derselben zur Erklärung der von ihm behandelten sûtra unbedingt nothwendig ist[1]), dass ferner andere (und ihre Zahl ist nicht unbedeutend) von ihm zwar nicht je an ihrer Stelle erklärt, dafür aber an andern Stellen doch direct citirt werden. Ueber beide Punkte wird erst noch specieller Aufschluss zu gewinnen sein. Es bleibt aber dann doch jedenfalls immer noch eine ziemliche Zahl von ganz unberücksichtigten Regeln übrig, die dann ihrerseits ebenso gut erst secundär aus vârttika's entstanden sein könnten, wie dies sogar Goldstücker selbst bereits jetzt bei deren drei oder vier anzunehmen sich genöthigt sieht, s. dessen „Pâṇini" p. 29 mit Bezug auf Böhtlingk's Einleitung p. xx; vgl. auch Aufrecht am a. O. Jedenfalls entbehren die gar nicht erwähnten Regeln zum Mindesten dés Zeugnisses für ihre Ursprünglichkeit, das ihnen ihre directe Erklärung oder doch Citirung durch Patañjali gewährt haben würde, und es ist daher zunächst gerathen, dieselben[2]) auch fortab bei irgend welchen aus Pâṇini's Wortschatz zu entlehnenden Schlüssen, resp. darauf bezüglichen Untersuchungen, als „bhâshye na vyâkhyâta" durch ein Sternchen oder sonstwie zu markiren. Immerhin können aber diese Untersuchungen nunmehr wenigstens wirklich wieder aufgenommen wer-

---

[1]) es kommt vor, dass er selbst angiebt, das und das Wort gelte aus einem sûtra fort, während er dies sûtra selbst doch gar nicht erklärt hat, so z. B. bhrâtari für 4, 1, 165 aus 164 (f. 59 a).

[2]) und zwar bis auf Weiteres überhaupt alle die, von denen einstweilen feststeht, dass sie im Bhâshya nicht erklärt werden, solange eben nicht nachgewiesen ist, dass sie darin anderweitig citirt sind.

den, da wir ja doch zunächst eben auf weitere Hülfe nicht zu rechnen haben, und zum Mindesten doch jetzt gegen diejenigen Missgriffe gesichert sind, welche bisher, solange wir uns nicht einmal über das im Mahâbhâshya vorliegende Material vergewissern konnten, gar nicht zu vermeiden waren[1]).

Lässt uns nun eben leider nach dem Bisherigen die kritische Ausbeute, die wir aus dem Bhâshya für Pâṇini selbst zu gewinnen haben, vielfach im Stich, so ist dagegen die antiquarische Bedeutung desselben an und für sich doch eine sehr hohe. Zwar steht auch sie allerdings keineswegs in einem richtigen Verhältniss zu dem gewaltigen Umfange des Werkes; man würde vielmehr auch in dieser Beziehung offenbar noch weit mehr zu erwarten berechtigt sein, denn auch hier tritt der eigenthümliche Charakter desselben, dass es eben gar kein rechter, die Worterklärung des Textes bezweckender Commentar, sondern eben mehr eine Art kritischer Streitschrift ist, hinderlich ein. Immerhin aber ist doch das, was es uns wirklich bietet, und zwar speciell eben in seinen Beispielen und Gegenbeispielen zu den vârttika Kâtyâyana's von dem allergrössten Werthe, einfach darum, weil seine Abfassungszeit ja doch annähernd sicher feststeht, und seine Beispiele somit für diese betreffende Zeit als Documente für die Geschichte Indiens in der weitesten Bedeutung des Wortes, also für die politische Geschichte, wie für die der Religion, Sitte, Literatur etc. beweiskräftig eintreten (diese Stud. 5, 171). Es wird aber nöthig sein, ehe wir weiter

[1]) und deren Bewusstsein mich an der Fortsetzung meiner im ersten Hefte dieser Studien begonnenen „Skizzen aus Pâṇini's Zeit" gehindert hat, s. das von mir bereits in 5, 6 hierüber Bemerkte.

gehen, zunächst erst diesen Umstand, die Abfassungszeit des Werkes also, näher zu beleuchten.

Nachdem nämlich Goldstücker in seiner werthvollen, schon mehrfach erwähnten Schrift (Nov. 1860) die früher von Böhtlingk und Lassen speciell erörterte Frage über das Datum des Mahâbhâshya neu untersucht hatte, und seine Resultate von mir (März 1861) in diesen Studien 5, 150 ff. eingehend kritisirt worden waren, hat sich ganz neuerdings Ramkrishna Gopal Bhandarkar in mehreren Artikeln des in Bombay erscheinenden Indian Antiquary 1, 299—302 und 2, 59—61. 69—71. 94—96, zunächst ohne meine Behandlung des Gegenstandes zu kennen, und dann, nachdem dieselbe ebendas. 2, 61—64 in Folge eines Hinweises von mir in einem an den Herausgeber J. Burgess gerichteten Schreiben (2, 57) in englischer Uebersetzung erschienen war, in Opposition dagegen mit dieser Frage beschäftigt. Ich halte es daher für angemessen, den gegenwärtigen Stand derselben, über den ich mich auch bereits in einem zweiten Schreiben an Burgess[1]) in self-defence gegen Bhandarkar ausgesprochen habe (18. April d. J.), nachstehend kurz zu recapituliren. Ich kann dabei nicht umhin, zunächst meine Freude darüber auszusprechen, dass endlich auch in Indien selbst die Kritik ihre vollberechtigten Vertreter gefunden hat. Wie sich jetzt ergiebt (Ind. Ant. 2, 59), ist übrigens Bhandarkar den Lesern dieser Studien kein Fremdling; die von mir in Band 9, 177—196 aus der „Native Opinion“ (Febr. March. 1864) mitgetheilte Anzeige von Haug's Aitareya-Brâhmaṇa, welche ich damals, ebendas. p. 210,

[1]) das beim Erscheinen dieser Abh. vermuthlich auch im Indian Antiquary veröffentlicht sein wird. — Ich bemerke hier, dass die hiesige (spätere) Darstellung in einigen Punkten zu noch reiferen Resultaten gelangt ist.

„mit wahrhafter Freude begrüsst“ habe, ist von ihm verfasst. Der Indian Antiquary enthält im Uebrigen von ihm u. A. auch (1, 21—23) eine Notiz über „Pâṇini and the Geography of Afghanistan and the Penjâb“[1]), sowie die Uebersetzung (1, 14—16) eines Pendants zu den durch Wathen aufgefundenen „copperplates of the Valabhî-Dynastie“, einer von Dharasena IV herrührenden Inschrift nämlich, in welcher sich Pâṇini unter dem Namen Çâlâturîya erwähnt findet.

Das Resultat, zu welchem Bhandarkar in seiner ersten Abh. „on the date of Patañjali and the king in whose reign he lived“ gelangt, geht dahin, dass er unter König Pushpamitra lebte und „probably wrote the third chapter of his Bhâshya between 144 and 142 B. C.“. Die Praemissen hiefür sind die folgenden. Unter dem Yavana-König, welcher nach Patañjali's Angabe zu Pâṇ. 3, 2, 111 in jüngster

---

[1]) dieselbe enthält übrigens neben einigen wohl ganz treffenden Bemerkungen, z. B. der Identification von Aornos mit Varaṇâ Pâṇ. 4, 2, 82, doch auch viel Schiefes. So z. B. seine Polemik gegen die von Seiten der „European Antiquarian“ gemachte Identification von Arachotis, zend. Harahvaiti mit Sarasvatî (but we are not aware upon what evidence a river of the name of Sarasvatî is fixed in this district), und seine Herleitung des Namens Arachosia von Ṛikshoda! — Daraus, dass Alexander Sangala dem Boden gleich machte, zu schliessen, dass Pâṇini, welcher den Ortsnamen Sâṃkala zu bilden lehrt (4, 2, 75 bhâshye na vy.), vor Alexander gelebt haben müsse, da Sangala nach seiner Zerstörung durch Diesen „must have ceased to exist“ geht denn doch etwas zu weit. Die ja doch noch zweifelhafte Identität von Sangala mit Sâṃkala auch einmal zugegeben (bisher identificirte man es meist mit Çâkala, s. Lassen 1, 652. 653), — in Indien wachsen zerstörte Städte rasch wieder empor; und was Sangala betrifft, so wissen wir zufällig ganz bestimmt, dass dies bald geschah, denn König Milinda (Menandros) hielt dort seinen Hof. — Warum wir ferner gerade die ersten drei Namen jedes gaṇa mit Sicherheit auf Pâṇini's Rechnung setzen dürfen, erhellt nicht recht: „warum nicht vier etc.? Das vierte etc. Wort hat ebenso viel Anrecht, als das dritte, resp. zweite, d. i. prima facie gar keines“ (Lit. Centralbl. 1872 pag. 632).

Vergangenheit Ayodhyâ belagerte, „arunat Sâketam“, sei mit Goldstücker Menandros zu verstehen, „who is said to have pushed his conquests in India to the river Yamunâ“ und der nach Lassen „became king about 144 B. C.“ Eine von Goldstücker nicht beachtete Bemerkung Pat.'s zu 3, 2, 123 sodann erhärte, dass zu der Zeit, wo Pat. dieselbe schrieb, „there lived a person named Pushpamitra and a great sacrifice was being performed for him and under his orders.“ Aus Patañjali's Anführung der Pushpamitrasabhâ (neben Candraguptasabhâ) als Beispiel zu 2, 4, 23 ergäbe sich ferner, dass dies ein König war, und zwar müsse derselbe (must have been) König von Pâṭaliputra gewesen sein, weil diese Stadt in den Beispielen Pat.'s eine so hervorstechende Rolle spiele[1]). Darunter sei denn also der Magadha-König dieses Namens, der in den Purâṇa als Gründer der Çuñga-Dynastie genannt wird, zu verstehen, welcher dem Matsya-Purâṇa zufolge 36 Jahre, somit, da die 137 Jahre der Dynastie der Maurya, die er stürzte, von 315—178 zu setzen seien, von 178—142 regiert habe. Zwischen 144 und 142 müsse somit Pat. jenen Abschnitt des Werkes, in welchem diese beiden Regeln 3, 2, 111 und 123 bald nach einander vorkommen, verfasst haben. — In meinem Schreiben an Burgess reclamirte ich zunächst für mich die Priorität dafür, in diesen Studien (5, 150) zuerst auf die Nennung Pushyamitra's (und Candragupta's) im Mahâbhâshya aufmerksam gemacht zu haben, verwies sodann auf meine ebenda im Verlauf vorliegende Untersuchung über dies Werk und die verschiedenen

---

[1]) wir werden unten sehen, dass Mathurâ doch eigentlich den Vorrang beanspruchen kann.

Wechselfälle seines Geschickes und fügte hinzu, dass der einzige Punkt darin, der noch „requires further elucidation" die Stelle über die Mâdhyamika sei, aruṇad Yavano Mâdhyamikân, welche nach Kern's Meinung (Vorrede zur Bṛih. Saṃhitâ p. 37. 38) nicht auf die buddhistische Secte dieses Namens, sondern auf ein Volk im mittleren Indien, das in der Bṛih. S. 14, 2 genannt werde[1]), bezogen werden müsse. Von diesem letztern Hinweis hat nun Bhandarkar in seiner Antwort sehr ausgiebigen Gebrauch gemacht, und unter specieller Betonung aller der grossen Schwierigkeiten[2]), welche mit der andern Auffassung verbunden sind, und die zwar Goldstücker gänzlich unerwähnt gelassen hatte, die aber von mir selbst bereits am a. O. zum grössten Theile geltend gemacht worden waren, diese Kernsche Auffassung (die ja übrigens auch im Pet. Wört. adoptirt worden ist), als die unbedingt richtige hingestellt. Unter Yavana könne überdem hier nur ein Grieche verstanden werden, Kanishka hätte als Turushka bezeichnet werden müssen, ein Wort, das Patañjali nicht kenne, woraus erhelle, dass er nicht „really lived so late as in the time of those kings", die Wurzel rudh bedeute zudem gar nicht „to oppress"[3]),

[1]) im Uebrigen auch noch im Mâdhava's Saṃkshepaçaṃkarajaya 15, 156 in Aufrecht's Catalogus 258b vorkomme; hier scheint das Wort übrigens doch eher auf die Secte bezüglich, resp. auf die Vertreter derselben unter den Bâhlika. — Mâdhyamikîya neben Çâlûkikîya 6, 8, 87 f. 95a wird von Kaiy. durch Madhyamikâyâm bhava erklärt.

[2]) in einem Punkte übertreibt er übrigens diese Schwierigkeiten, wenn er es nämlich als eine „mere supposition" von meiner Seite „not supported by any reliable authority" bezeichnet, dass Kanishka die Buddhisten verfolgt habe, ehe er selbst sich zum Buddhismus bekehrte. Er hat sich meine Worte eben nicht genau genug angesehen, denn ich berufe mich dabei (Ind. Ant. 2, 62) auf das Zeugniss Hiuen Thsang's (1, 107 see Lassen 2, 857).

[3]) I am not aware that the root is ever used in that sense.

sondern „to besiege or blockade“, was nur auf Orte, nicht auf Secten passe. Uebrigens beruhe seine Annahme von der Gleichzeitigkeit Patañjali's mit Pushpamitra gar nicht auf dem von mir ja alleinig hervorgehobenen Umstande, dass Letzterer im MBhâshya genannt sei, sondern auf jener andern Stelle über das Opfer Pushpamitra's, welche jene Gleichzeitigkeit eben nothwendig bedinge.

Dem gegenüber habe ich nun zunächst in der That zuzugeben, dass die Beziehung der Mâdhyamika auf das Volk dieses Namens, die mir bei meiner ersten Behandlung dieses Gegenstandes nicht zugänglich war[1]), sich prima facie entschieden empfiehlt, u. A. eben auch darum, weil wohl anzunehmen ist, dass in den beiden neben einander stehenden Sätzen 3, 2, 111. f. 74a: aruṇad Yavanaḥ Sâketam und: aruṇad Yavano Mâdhyamikân das Wort aruṇat wirklich beide Male dieselbe Bedeutung hat, also auf ein gleichartiges kriegerisches Vorgehen sich bezieht[2]); und wenn nun auch die „Bedrängung“ der Buddhisten durch Kanishka in der ersten Zeit seiner Regierung schwerlich viel sanfter gewesen sein wird, als die durch Pushpamitra (s. p. 311), so kann man dies doch nicht wohl in dieselbe Reihe setzen mit der „Bedrängung“

---

[1]) in meinem Kataloge der Berl. Sanskrit-H. p. 240 habe ich zwar die betreffende Stelle aus Varâha Mihira bereits angeführt, die hiesigen Mss. lesen aber Mâdhyamika, nicht Mâdhy.°; ebenso Kern's fast sämmtliche Mss. (all but A S N).

[2]) die Bedeutung: besiege, blockade passt nur auf Sâketa, nicht auf die Mâdhyamika, denn ein Volksstamm, resp. Landstrich lässt sich ebenso wenig wie eine Secte belagern; die von mir gewählte Bedeutung: bedrängen dagegen, welche in der englischen Uebersetzung durch: to oppress wiedergegeben ist, passt sowohl auf die Stadt, als auf das Volk, als schliesslich auch auf eine Secte. Dass übrigens √rudh u. A. auch gerade to oppress bedeutet, dafür verweise ich Bhandarkar auf das Pet. Wört.

einer Stadt. Dáran aber, dass Yavana hier nothwendig auf einen Griechen, und speciell gerade auf Menandros, gehen müsse, auf einen Indoskythen nicht bezogen werden dürfe, — dáran kann ich eben nicht umhin, doch noch Zweifel zu hegen. Jedenfalls muss ich ganz in Abrede stellen, dass, im Fall sich die Stelle auf Kanishka beziehen sollte, derselbe von Pat. hätte als Turushka bezeichnet werden müssen; das früheste Vorkommen dieses Namens ist bis jetzt dem Pet. W. zufolge das bei Suçruta und Varâhamihira (wo es resp. als Pflanzenname erscheint, im Sinne von Yavanadeçaja). Der regelrechte Name dafür würde vielmehr Çaka sein. Nach den Angaben des Yugapurâṇa-Capitels der Gârgî-Saṃhitâ, bei Kern am a. O. p. 37, wird unmittelbar nach der daselbst ebenfalls erwähnten, resp. dem Charakter des Werkes gemäss prophetisch in Aussicht gestellten, Besetzung von Sâketa durch die Yavana hinzugefügt, dass sie von da auch noch bis Kusumadhvaja, resp. Pushpapura d. i. Pâṭaliputra gelangen würden[1]); im Madhyadeça würden sie zwar nicht lange bleiben, sondern sich durch gegenseitige Kämpfe aufreiben, und bei ihrem Untergang würden dann in Sâketa (diese Conjectur Kern's ist wohl anzunehmen?) sieben Könige (gleichzeitig?) sich befinden[2]). Nach einigen Kämpfen würden die Âgnivaiçya-

[1]) tataḥ Sâketam âkramya Pañcâlân Mathurâṃ tathâ |
Yavanâ dushṭavikrântâḥ prâpsyanti Kusumadhvajam ||
tataḥ Pushpapure prâpte kardame (?) prathite hite (?) |
âkulâ (Kern hat: ăkulâ) vishayâḥ sarve bhavishyanti na saṃçayaḥ. ||

[2]) madhyadeçe na sthâsyanti Yavanâ yuddhadurmadâḥ |
teshâm anyonyasaṃbhâvâ (°grâmâ?) bhavishyanti na saṃçayaḥ ||
âtmacakrotthitaṃ ghoraṃ yuddhaṃ paramadâruṇam |
tato yugavaçât teshâṃ Yavanânâm parikshaye |
saṃkete (Sâkete, Kern) sapta râjâno bhavishyanti na saṃçayaḥ. ||

Könige im Kampfe fallen, und darauf werde der König der Çaka ... seinen Untergang finden, nach dessen Vernichtung dann die Erde leer (verwüstet, öde) sein werde[1]). Im weiteren Verlauf der Prophezeihung wird dann noch Agnimitra erwähnt, und von erneuten „depredations" durch die Çaka gesprochen. Unstreitig sind unter diesen Letzteren hier die Indoskythen, unter den Yavana ihre griechisch-baktrischen Vorgänger zu verstehen. Und da auch Patañjali den Namen Çaka kennt (s. unten), so liegt es allerdings am nächsten, anzunehmen, dass er von Kanishka z. B. eben nicht als Yavana, sondern als Çaka gesprochen haben würde. Andererseits aber ist einstweilen denn doch noch dáran festzuhalten, dass eine Fremdherrschaft, die sich nach Osten hin bis Sâketa, Oudh (oder gar, wie es in der Gârgî-Saṃhitâ von den Yavana heisst bis Pushpapura) erstreckte, bis jetzt anderweitig nur von Kanishka beglaubigt ist, s. Lassen 2, 854[2]). In den Angaben Strabon's über die Kriegszüge des Menandros und des Demetrios ist nur durch eine etwas gewaltsame Con-

[1]) Çakânâṃ ca tato râjâ hy. arthalubdho mahâbalaḥ |
dushṭabhâvaç ca pâpaç ca vinâçe samupasthite |
Kaliṁgâçatarâjârtha (?) vinâçaṃ vai gamishyati |
kecadrakaṃḍaiḥ (?) çabalair bilupanto gamishyati |
kanishṭhâs tu hatâḥ sarve bhavishyanti na saṃçayaḥ |
vinashṭe çakarâje ca çûnyâ pṛithvî bhavishyati |
sollte statt kanishṭhâs etwa Kânishkâs zu lesen sein? s. Ind. Streifen 2, 849.

[2]) in der Sitzung der Berliner anthropolog. Gesellschaft vom 12. April d. J. legte Prof. Bastian „einige von dem Missionär Jellinghaus in der Nähe von Benares gefundene Münzen des Königs Hushka vor" (Spenersche Z. vom 8. Mai). Diese Münzen können nun ja freilich auch einfach durch den Handel ihren Weg bis nach Benares gefunden haben, bedingen nicht entfernt etwa, dass sich Hushka's Herrschaft bis dahin erstreckt habe. Das Factum selbst bleibt aber immerhin von Interesse, da es, so weit ich weiss, bis jetzt noch allein steht.

jectur Lassen's (2, 299), welcher daselbst an Stelle von: μέχρι τοῦ 'Ισάμου ICAMOY den Namen der Yamunâ IΩMANOY in den Text setzt, eine Ausdehnung derselben wenigstens bis zur Yamunâ gewonnen worden, aber — „die Yamunâ ist doch noch nicht die Sarayû und Ayodhyâ ist von Mathurâ z. B. noch c. 70 geogr. Meilen entfernt" (dies. Stud. 5, 152). In den Angaben der Gârgî-Saṃhitâ müsste denn allerdings eine Verwechselung der Thaten der Indoskythen mit denen der Griechen vorliegen, was indess bei dem Charakter eines solchen Werkes wohl keine inneren Schwierigkeiten hat. Fürsten, welche ihre Münzen mit griechischen Legenden prägen liessen, können leicht eben noch selbst als Yavana gegolten haben. Von einer besonders speciellen Beziehung der Çaka zu den Yavana zu Patañjali's Zeit legt zudem das im schol. zu 2, 4, 10. f. 397b sich findende dvandva-Compositum Çaka-Yavanam, als Beispiel von ausserhalb des Âryâvarta wohnhaften Çûdra, Zeugniss ab. Und wenn bei Kâlidâsa im Raghuvança 4, 61 die Frauen der Pârasîka (Perser) ausdrücklich als Yavanî bezeichnet werden, so erklärt sich dies ja doch eben nur daraus, dass dieser Name der Griechen factisch direct auf ihre Nachfolger übergegangen[1]) ist. Was ich hier sage, bezweckt übrigens keineswegs etwa, die Beziehung „des Yavana" auf Menandros geradewegs abzulehnen; ich meine nur, dass, wenn auch die in der feindlichen Beziehung desselben zu den Mâdhyamika früher liegende Schwierigkeit nunmehr bei Annahme der Kern'schen Erklärung dieses Wortes schwindet, dennoch die Frage, ob sich Patañ-

[1]) ungefähr etwa wie der Name der deutschen Bojer auf die in das von ihnen geräumte Land (Böhmen) einwandernden Tschechen.

jali's beide Angaben eben auf Menandros beziehen, keineswegs bereits só sicher entschieden ist, wie dies Bhandarkar meint, und dass darüber noch „further elucidation" abzuwarten sein wird.

Die aus der Stelle, in welcher von Pushyamitra's Opfer gesprochen wird (3, 2, 123. f. 77a) durch Bhandarkar erschlossene Gleichzeitigkeit Patañjali's damit, kann ich sodann in keiner Weise als dadurch irgendwie bedingt anerkennen. Die Stelle lautet:

Pâṇini (3, 2, 123): vartamâne laṭ; das Praesens (wird gebraucht), wenn etwas vor sich geht; —

Kâtyâyana: pravṛittasyâ 'virâme çishyâ bhavanty, avartamânatvât; sie sind zu belehren (über den Gebrauch des Praesens auch) bei Nichtvollendung einer begonnenen (Handlung), weil dieselbe nicht vor sich geht; —

Patañjali: „pravṛittasyâ 'virâme" çâsitavyâ „bhavanti", ihâ 'dhîmahe, iha vasâmaḥ, iha Pushyamitram yâjayâmaḥ | kim punaḥ kâraṇam ? na sidhyati, „avartamânatvât"; sie sind zu unterrichten in Bezug auf (den Gebrauch des Praesens auch) bei Nichtvollendung einer begonnenen (Handlung, wie:) hier studiren wir, hier wohnen wir, hier opfern wir für Pushyamitra. Was aber ist die Ursache (weshalb sie hierüber zu belehren sind)? es ist nicht selbstverständlich, „weil (diese Handlung) nicht (immer unmittelbar und fortlaufend) vor sich geht."

Kaiyaṭa: „pravṛittasye" 'ti, „ihâ 'dhîmaha" ity adhyayanam „pravṛittam" prârabdham, na ca tad „viratam" | yadâ ca bhojanâdikâṃ kriyâṃ kurvanto nâ 'dhîyate tadâ „'dhîmaha" iti prayogo na prâpnotî 'ti vacanam; „einer begonnenen" Handlung; „hier studiren wir" braucht man, wenn (so lange) das Studium „begonnen" angefangen

(zwar, aber noch) nicht zu Ende ist. Wenn sie nämlich, weil gerade mit Essen u. dgl. Handlungen beschäftigt, nicht studiren, dann passt sich (eigentlich) nicht die Verwendung (des Praesens:) „wir studiren", darum wird (dieselbe hierdurch ausdrücklich auch für solche Fälle) stipulirt.

Der Sinn hiervon ist: das Praesens wird nicht blos von solchen Handlungen gebraucht, die gerade vor sich gehen, während man davon spricht, sondern auch von solchen, die sich über eine gewisse Zeit hin erstrecken und noch nicht vollendet sind, wenn sie auch für eine Weile durch andere Geschäfte unterbrochen sein mögen, also z. B. von dem (irgendwo) betriebenen Studium (auch während der Zeit, wo es durch Essen etc. unterbrochen ist), vom Aufenthalt daselbst, oder von dem daselbst vor sich gehenden Opfer für Pushyamitra.

Sind wir nun wirklich berechtigt, aus diesem letztern Beispiele zu schliessen, wie Bhandarkar es thut, dass das „sacrificing for Pushyamitra" zu dér Zeit, wo Patañjali dies Beispiel brauchte, „not yet finished" war, sondern „still going on"? Wenn wir gar nichts von einem besonderen Individuum Namens Pushyamitra wüssten, würden wir ohne Zweifel das Wort einfach als einen gewöhnlichen Eigennamen nach Art von Gajus, Calpurnius, Sempronius, resp. Vishṇumitra (Mahâbhâshya 1, 1, 1. 8, 11 f. 48b. 242b. 2, 1, 1. f. 307b. 311b) ansehen. Es ist daher eben von specieller Bedeutung, dass aus einer andern Stelle des Mahâbhâshya Pushyamitra sich als ein König ergiebt, und zwar anscheinend als ein berühmter König, ebenso berühmt, wie Candragupta, unstreitig der Σανδροκυπτος der Griechen, in Verbindung mit welchem er, resp. seine sabhâ, sein königlicher Hof, daselbst als Beispiel für ein

vârttika zu 1, 1, 68. f. 167a genannt wird, wie ich dies eben bereits vor zwölf Jahren (in dies. Stud. 5, 150) nachwies. Berühmt, wie jenes von Bhandarkar angeführte Beispiel „iha Pushyamitram yâjayâmaḥ" und ein zweites dgl., welches er dann später noch (Ind. Ant. 2, 69) aus dem schol. zu Pâṇ. 3, 1, 26. f. 26b anführt[1]), besonders auch wegen seiner Opfer. Und dies stimmt denn trefflich zu dem, was wir über den König dieses Namens[2]) aus andern Quellen wissen. Der Tradition der Buddhisten zufolge war er ein eifriger Patron der Brahmanen und Verfolger der Buddhalehre[3]), von seinem „Pferdeopfer" nimmt noch Kâlidâsa in seiner Mâlavikâ speciell Notiz[4]). Seine Dynastie heisst die

---

[1]) es handelt sich darum, ob man sagen soll Pushyamitro yajate yâjakâ yâjayanti, oder umgekehrt: Pu°tro yâjayate (°ti?) yâjakâ yajanti; aho yajata ity ucyate yaḥ sushṭhu tyâgaṃ karoti, taṃ ca Pu°traḥ karoti, yâjakâḥ prayojayanti.

[2]) gegen die Namensform Pushyamitra (s. dies. Stud. 5, 150), die an und für sich (als nâkshatra-Name) entschieden mehr anspricht, als die Form Pushpa°, zudem auch in dieser Ausgabe des Mahâbhâshya direct vorliegt, trat allerdings sehr erheblich der Umstand ein, dass einer freundlichen Mittheilung Bühler's zufolge, die Jaina den König: Pupphamitta nennen und wurde ich dadurch in meiner Auffassung eine Zeitlang in der That stutzig. Es liegt indess einer spätern Mittheilung Bühler's, die ich am 17. Mai empfing, diese Form (Puppha°) nur bei Merutuñga in seiner vicâraçreṇi vor, während der Text, über den derselbe schreibt, vielmehr Pûsamitta liest, und ebenso auch noch vier andere Werke. Danach wird es denn eben doch wohl bei Pushya° zu bleiben haben! Im Açokâvadâna bei Burnouf Introd. à l'hist. du Buddh. p. 430 führt sein Vorgänger den Namen Pushyadharman.

[3]) nach dem Açokâvadâna, s. Burnouf Introduction p. 431-2, setzte er 100 dinara als Preis auf jedes Haupt eines çramaṇa und erhielt von dieser seiner Verfolgung von den Buddhisten den Namen: munihata „celui qui a mis à mort les Solitaires". Er wird übrigens daselbst curioser Weise als der Letzte der Maurya betrachtet, während er den Purâna zufolge die Maurya-Dynastie stürzte.

[4]) Bhandarkar meint, dass auch die Beispiele Patañjali's sich gerade darauf beziehen (Ind. Ant. 1, 301 n.); möglich ist das ja immerhin, indessen die Worte selbst geben dazu keinen directen Anlass.

der Çuñga, ein Name, welcher unter den brahmanischen Familien und Lehrern der sûtra-Periode, im Lâṭyâyana-, Âçvalâyana-, Nidâna-sûtra sowohl wie auch bei Pâṇini 4, 1, 117 [1]) sich vorfindet (s. diese Stud. 4, 383), und der ihrem Gründer Pushyamitra vermuthlich auf Grund seiner geistigen Affiliation durch seinen guru (ebenso wie Çâkyamuni aus ähnlichem Grunde Gautama heisst, s. dies. Stud. 10, 73) zu Theil geworden ist, oder etwa in Folge des beim Opfer üblichen Brauches, bei Nennung des königlichen Namens sich nicht der Ahnenreihe des Königs, sondern der seines purohita zu bedienen (purohitapravareṇâ 'brâhmaṇasya, s. dies. Stud. 10, 79). Von seinen Opfern in dér Weise zu sprechen, wie Patañjali es thut, erklärt sich daher als etwas ganz Natürliches bei einem Autor, der zu einer Zeit lebte, wo der Ruhm dieses Fürsten noch frisch genug war, um dankbare Erinnerungen hervorzurufen, ohne deshalb mit irgend welcher Nothwendigkeit zu bedingen, dass er noch gleichzeitig mit ihm lebte. Es würde in der That „eine ganz curiose Biographie Patañjali's dabei herauskommen, wenn alle seine derartigen, aus dem gewöhnlichen Leben genommenen Beispiele, die in erster Person gehalten sind, zugleich in dem Lichte von Selbsterlebnissen zu fassen wären" (diese Stud. 5, 158). Die beiden Stellen über die Opfer des Pushyamitra sind sehr willkommen als ein Beitrag zu der Geschichte dieses Königs, aber was Patañjali betrifft, so fügen sie, meiner Meinung nach, zu dem bereits 1861 von mir ans Licht gestellten Factum, dass er nicht vor Pushy. lebte, nichts weiter

---

[1]) aber bh. na vy.; erwähnenswerth ist im Uebrigen, dass der Name Çuñga hier im Bhâshya auch sonst nirgendwo genannt wird.

hinzu, als dass aus ihnen sich entschieden ergiebt, dass der Gedanke an diesen König und seine Opfer den Brahmanen noch nahe genug lag, um eben bei vorkommender Gelegenheit beispielsweise verwendet zu werden. Das Mahâbhâshya bietet uns übrigens noch ein anderes ähnliches Beispiel; die Freigebigkeit eines Paurava-Königs war offenbar ebenfalls noch in gutem Angedenken, denn zu 1, 4, 51 f. 288a.b wird zu wiederholten Malen dieser Name verwendet, um daran die verschiedenen Casus zu zeigen, mit denen die Verba des Bittens, Bettelns etc. construirt werden, und zwar sind diese Beispiele ebenfalls im Praesens abgefasst, nämlich: idaṃ tarhi Pauravaṃ gâṃ yâcate, Pauravaṃ gâm bhikshate, yâcyate Pauravasya kambalaḥ und yâcyate Pauravât kambalaḥ. Mag man nun hier an einen der beiden Porus, welche mit Alexander kämpften, denken oder an einen der mannichfachen Paurava, resp. Pûru-Sprösslinge (Pâṇ. 4, 1, 168 vârtt.), der indischen Legende selbst, — eine Gleichzeitigkeit Patañjali's mit demselben wird wohl auch Bhandarkar schwerlich statuiren wollen.

Wie die Zeit, so hat Bhandarkar auch den Geburtsort Patañjali's genau zu fixiren gesucht. Auch hier bedaure ich ihm nicht folgen zu können.

Er stützt sich dabei auf eine Stelle des Mahâbhâshya zu 3, 3, 136. f. 96b: yo 'yam adhvâ gata â Pâṭaliputrât tasya yad avaraṃ Sâketât, yo 'yam adhvâ â Pâṭaliputrâd gantavyas tasya yat paraṃ Sâketât, wo Sâketa also als Zwischenstation auf dem Wege nach Pâṭaliputra erscheint, denn es wird darin von dem Theil dieses Weges, der diesseit Sâketa, und von dem, der jenseit S. liegt, gesprochen, und er schliesst daraus, dass der Platz des

Sprechers, oder vielmehr, was er eben gleich ohne Weiteres damit identisch setzt, Patañjali's native place, im Westen von Oudh[1]) gelegen haben müsse. Nun findet sich gegenwärtig „20 miles to the northwest of it" eine Stadt und ein District „of the name of Goṇḍa"; dárin aber sei durch eine prâkritische Mittelstufe Goṇaḍḍa eine moderne Depravation aus Skr. Gonarda, wo Patañjali, wie sein Beiname Gonardîya zeige, geboren sei, zu erkennen. Hiergegen ist nun zunächst zu bemerken, dass eine andere Stelle des Mahâbhâshya, die ich bereits angeführt hatte (diese Stud. 5, 157): Mathurâyâḥ Pâṭaliputram pûrvam (1,1,57. f. 141b) uns in die gerade entgegengesetzte Richtung weist, da in ihr Pâṭaliputra als vor Mathurâ liegend, als eine Zwischenstation auf dem Wege nach Mathurâ erscheint. Nun will zwar Bhandarkar diese Schwierigkeit dadurch beseitigen, dass er pûrvam hier durch: „östlich von" übersetzt; er hat dabei aber nicht beachtet, dass Patañjali gerade bezweckt, ein Beispiel von pûrva in der Bedeutung von: vyavahita zu geben (vyavahite pi pûrvaçabdo vartate), dass es hier somit von der Distanz, nicht von der Himmelsgegend zu verstehen ist. Wie haben wir nun zwei so contradictorische Angaben zu vereinigen! na hy eko Devadattaḥ Srughne Mathurâyâṃ ca sambhavati. Man könnte darin etwa einen Beweis dafür suchen, dass Patañjali sich während der Abfassung seines Werkes in verschiedenen Theilen Indiens aufhielt, die eine

[1]) er identificirt nämlich Sâketa ohne Weiteres eben mit Ayodhyâ. Wie nahe nun diese Identification auch liegt, und wie wahrscheinlich sie auch ist, so ist denn doch zum Wenigsten darauf hinzuweisen, dass sie hier ebenso wenig wie an der obigen Stelle (aruṇad Yavanaḥ Sâketam) wirklich unbedingt sicher ist, denn es hat ja eben mehrere Sâketa gegeben, s. diese Stud. 5, 154.

Stelle aus einer Zeit stammt, wo er im Westen von Oudh, die andere, aus einer, wo er im Osten von Pâṭaliputra lebte, wie er denn auch, nach Bhandarkar's eigner Meinung (Ind. Ant. 1, 301), sich in Pâṭaliputra selbst einmal aufgehalten haben soll. Oder man könnte die eine oder die andere Stelle als eine von denen ansehen, welche erst secundär ihre Aufnahme in das Werk gefunden haben, bei Gelegenheit der verschiedenen Bearbeitungen, die es der Tradition zufolge durch „Candra u. s. w.“ (nach dem Vâkyapadîyam und der Râjataraṅgiṇî), sowie (dem letztern Werk zufolge) später nochmals unter Jayâpîḍa, erfahren hat. Oder man könnte auch ferner geradezu bestreiten, dass der Aufenthalt des Sprechers irgendwie durch die eine oder die andere Stelle indicirt werde; es seien vielmehr in ihnen beiden ganz willkürlich angenommene Situationen ins Auge gefasst. Wäre es ja doch endlich sogar auch möglich, dass Pat. das eine oder das andere Beispiel, oder auch beide, bereits als gegeben vorfand. Pâṇini's sûtra ist ja nämlich offenbar schon von vorn herein von einer, sei es mündlichen, sei es schriftlichen, Erklärung (vṛitti Râm. 7, 36, 45, vom schol. durch tâtkâlikî vṛittiḥ erklärt, Muir Orig. S. Texts IV² p. 490; vgl. etwa auch Mâthurî vṛittiḥ 4, 3, 101. f. 82 b) begleitet gewesen, und auf diese wird in der That wohl ein guter Theil der Beispiele des Bhâshya direct zurückzuführen sein[1]), vgl. M. Müller in Z. D. M. G. 7, 377, obschon dies freilich in keinem Falle direct nachweisbar ist, somit auch für uns nicht direct,

---

[1]) von besonderem Interesse in dieser Beziehung ist die Angabe des Bhâshya zu 1, 1, 57 f. 141 b: atha nimitte 'bhisambadhyamâne yat tad asya yogasya mûrdhâbhishiktam udâharaṇaṃ tad api saṃgṛihîtam bhavati, kim punas tat: paṭvyâ mṛidvyeti, und Kaiyaṭa's Erklärung dieses stolzen Ausdruckes durch: mûrdhâbhishiktam iti sarvavṛittishû 'dâhṛitatvât.

wenigstens nicht ohne besonderen Anlass, in Rechnung kommen kann, s. meine Vorles. über ind. Lit. G. p. 205. Jedenfalls aber ergiebt sich aus der diametralen Verschiedenheit jener beiden Angaben, dass wir uns weder auf die eine noch auf die andere stützen können, um daraus den Wohnort Patañjali's zu erschliessen, noch weniger denn gar seinen Geburtsort. Die einzige Stütze, welche Bhandarkar in letzterer Beziehung für seine Annahme hat, ist seine Erklärung des Namens Goṇḍa durch Gonarda[1]); dabei aber hat er denn eben nicht die gehörige Rücksicht auf die von Goldstücker bereits angeführte Stelle der Kâçikâ genommen (obschon er sie erwähnt), „wo Gonardîya, resp. Gonardîyâs, als Beispiel eines im Osten gelegenen Ortes, prâcâṃ deçe, angeführt wird" (diese Stud. 5, 157), denn ein District, der nordwestlich von Oudh liegt, kann von einem in Benares geschriebenen Werke unmöglich als prâcâṃ deçe liegend bezeichnet werden. Goldstücker hatte übrigens auch noch einen weitern Umstand für diese östliche Herkunft Patañjali's geltend gemacht[2]), dén nämlich, dass Kaiyaṭa ihn mehrfach âcâryadeçîya nennt, und damit als „Landsmann des âcârya", nämlich des vârttikakâra bezeichne, der doch eben seinerseits zur östlichen

[1]) durch welche, beiläufig bemerkt, Patañjali — allerdings nur seinem Geburtsort, nicht auch seinem Geschlecht nach — zu einem Goṇḍ gemacht werden würde! Einer, freilich nur modernen, Tradition nach war ja übrigens auch Vâlmiki „of low caste" und Brahmagupta wird als Bhilla-Mâlavakâcârya bezeichnet, s. Z. D. M. G. 25, 659; vgl. noch den Namen des Çabarasvâmin.

[2]) erwähnen will ich hier übrigens doch, und zwar für den Fall, dass Patañjali's Name eigentlich nur Patronymicum und Pâtañjali zu schreiben ist, dass wir einen Kâpya Pâtañcala, der denn etwa sein Stammvater gewesen sein könnte, im Yâjnavalkîyakâṇḍa des Çat. Br. 14, 6, 3, 1. 7, 1. im Lande der Madra, im westlichen Peñjab also, wohnhaft finden, s. diese Stud. 1, 83. 84. 216. 217. 435.

Schule gehöre. Bhandarkar freilich stellt Beides in Abrede. Nach seiner Meinung nämlich soll jenes âcâryadeçîya den Patañjali gar nicht als „Landsmann des âcârya" bezeichnen, sondern bedeuten: „âcârya the younger"; und was Kâtyâyana betrifft, so zieht er aus der in der Einleitung des Bhâshya f. 14b zu dem „vârttika": yathâ laukikavaidikeshu gemachten Bemerkung, dass dies für: yathâ loke vede ca stehe, da die Dâkshiṇâtya „priyataddhitâḥ" seien, den Schluss, dass Kâtyâyana vielmehr eben ein Dâkshiṇâtya gewesen sei. In Bezug hierauf ist nun zunächst zu bemerken, dass die Erklärung von âcâryadeçîya durch „âcârya the younger" als mindestens bedenklich bezeichnet werden muss. Nach Pâṇini's Sprachgebrauch, und dér wird doch wohl für Kaiyaṭa maassgebend sein müssen, hat deçîya, wenn es in figürlichem Sinn gebraucht wird, speciell die Bedeutung von „îshad asamâptau" (Pâṇ. 5, 3, 67); âcâryadeçîya könnte somit, só gefasst, nur etwa bedeuten: „eine Art Lehrer, ein halber Lehrer", „an unaccomplished teacher". Nach Goldstücker's Meinung wäre nun „not the slightest reason" vorhanden „for assuming that Kaiyaṭa intended any irony or blame when he applied this epithete to Patañjali", es bleibe daher nichts übrig, als dasselbe eben wörtlich zu nehmen. Dem ist indessen allerdings entgegenzuhalten, dass Kaiyaṭa den vârttikakâra einmal (7, 3, 59. f. 119a) in der That sogar noch über den sûtrakâra stellt, vârttikakârasya sûtrakârât pramâṇataratvât, und es hätte daher an und für sich erst recht nichts Auffälliges, wenn er ihn dem Patañjali überordnete, obschon die Bezeichnung desselben in einer só geringschätzigen Weise immerhin auffällig genug bliebe. Mit der grössten Bestimmtheit aber ist Bhaṇḍarkar's Auf-

fassung der Worte: yathâ laukikavaidikeshu als eines „vârttika" zurückzuweisen. Kaiyaṭa bezeichnet den unmittelbar vorhergehenden Satz, zu dem dieselben als Complement gehören: lokato 'rthaprayukte çabdaprayoge çâstreṇa dharmaniyamaḥ, ganz ausdrücklich als Worte des bhâshyakâra (atha bhâshyakâreṇa sambhavantîm apy ekavâkyatâm anâçritya vâkyatrayam vyavasthâpitam, „siddhe çabdârthasambandhe çâstram pravṛittam" ity ekam vâkyam, katham jnâyata? iti praçne „lokato jnâyate" iti dvitîyam, lokata ity asyâ "vṛittyâ „lokato 'rthaprayukta" ityâdi tṛitîyam). Es kehren im Uebrigen jene Worte (yathâ lauk.) auch sonst noch mehrfach im Bhâshya selbst wieder, so z. B. gleich in der Einleitung noch einmal, s. f. 28b, sowie zu 1, 1, 1. 56. f. 45a. 136b (zwischen vârtt 3 u. 4). 6, 1, 84. f. 35b (zwischen vârtt. 2 u. 3), wie es denn ja auch gleich im Anfange der Einleitung heisst: keshâm çabdânâm? laukikânâm vaidikânâm ca. Und wenn sich nun an dieselben auf f. 14b die glossenartige Bemerkung knüpft, dass sie für: yathâ loke vede ca stünden, die Vorliebe für die taddhita resp. Sprachgebrauch der Dâkshiṇâtya sei, wie sich Bezug auf diesen letztern auch noch an einer andern Stelle findet (1, 1, 19. f. 88a: asti ca loke sarasîçabdasya pravṛittiḥ | dakshiṇâpathe hi mahânti sarânsi sarasya ity ucyante), so mag mit Hinblick auf die Angabe des Vâkyapadîyam, wonach das Mahâbhâshya längere Zeit nur bei den „Dâkshiṇâtya" grantha mâtre sich erhielt, immerhin der Hinweis darauf erlaubt sein, dass gerade diese Glosse möglicher Weise gar nicht dem Patañjali selbst, in dessen Mund eine sölche Selbstglossirung allerdings nicht recht passen würde, auf Rechnung zu setzen sein, sondern eben erst diesen wechselvollen Schicksalen des Werkes ihre Aufnahme verdanken mag.

Können wir somit weder die genaue Fixirung des Mahâbhâshya auf die Jahre 144—142 noch die Annahmen Bhandarkar's über die Herkunft Patañjali's und Kâtyâyana's uns aneignen, so ist doch andererseits eben nicht in Abrede zu stellen, dass auch meine eigene, freilich von vorn herein eben nur „unter doppelter Voraussetzung" (diese Stud. 5,153. 169), resp. mit allem Vorbehalte gemachte Ansetzung des Jahres 25 p. Chr. als des etwaigen Abfassungsjahres desselben durch die von Kern proponirte Erklärung der Worte: aruṇad Yavano Mâdhyamikân in ihren Grundvesten erschüttert ist. Es muss uns daher zunächst genügen, die Abfassungszeit des Bhâshya zwischen die beiden Pole: Menandros-Pushyamitra und Abhimanyu oder, um runde Zahlen zu haben, zwischen 140 a. Chr. bis 60 p. Chr. zu verlegen; und zwar würden die Angaben über Pushyamitra's Opfer näher nach dem erstern Termin, die über „den Yavana" dagegen, falls darunter Kanishka zu verstehen wäre, näher nach dem zweiten Termin hinführen; sollte aber etwa doch darunter ein Grieche zu verstehen sein, so würden wir natürlich erst recht dem erstern Termine zugeführt werden, vorausgesetzt freilich, dass nicht etwa auch auf diese Angaben die Möglichkeit, dass sie nur von Patañjali bereits vorgefundene Beispiele repräsentiren, anzuwenden sein sollte! Auch in dieser Unbestimmtheit aber ist dies Resultat denn doch immerhin noch, bei dem unseligen Zustande, in welchem sich im Uebrigen die Chronologie der indischen Literatur befindet, ein ungemein wichtiges. Und die in den sonstigen Beispielen des Werkes enthaltenen Data gewinnen dadurch eine hervorragende Bedeutung.

Freilich, auch hier muss die Kritik zunächst doch erst wieder noch warnend fragen: welche Garantie haben

wir dafür, dass das Werk, wie es uns jetzt vorliegt, wirklich noch dasselbe ist, wie es dem Vâkyapadîyam zufolge durch die Bemühungen von Candrâcârya etc. nach längerer Unbill des Geschickes, durch die es „viplâvita“ war, wieder hergestellt ward, was resp. nach der Râjataranginî eben unter König Abhimanyu geschah (s. dies. Stud. 5, 159—160)? Und wenn die Annahme entschieden nicht abzuweisen ist, dass es schon bei dieser Reconstruirung nicht ohne secundäre Zuthaten, die dem Werke ursprünglich fremd waren, abgegangen sein mag[1]), wie steht es nun gar erst mit jener zweiten Nachricht der Râjataranginî, wonach das Werk zu Jayâpîḍa's Zeit, Ende des achten Jahrhunderts, in Kashmir wiederum: vichinna war, und erst durch kundige Männer, die der König „aus andrem Lande“ kommen liess, wieder in Gang gebracht wurde? Ich habe schon damals, als ich diese Frage zuerst behandelte, s. dies. Stud. 5, 168—9, diese Bedenken hervorgehoben, und es als „vermessen“ bezeichnet „über die durchgängige Authentität des jetzigen Textes des Mahâbhâshya jetzt bereits, wo nur ein so kleines Stück davon vorliegt, entscheiden“ zu wollen. Ich muss aber auch jetzt noch, obschon uns nunmehr das ganze Werk vorliegt, bei derselben Ansicht verharren, und habe resp. die Möglichkeit speciell zu betonen, dass dieses oder jenes Resultat, welches sich uns im Folgenden aus dem Inhalt des Werkes ergeben wird, nicht für Patañjali's auch nicht für Candrâcârya's, sondern erst für Jayâpîḍa's Zeit[2]) beweiskräftig ist. Es ist uns indessen

[1]) es würden dieselben freilich doch, wenn schon nicht mehr für Patañjali selbst, so doch immer noch für Abhimanyu's Zeit beweiskräftig sein.

[2]) es kann freilich auch sein, dass gerade umgekehrt das betreffende Datum gar schon aus Pâṇini's Zeit selbst stammt! (s. oben p. 315. 319).

ttet, auch von einem Total-
rechen und der ist dér Origi-
en günstig. Wie schon Gold-
, speciell betont hat, der rothe
durchzieht, ist die Polemik gegen
kann man freilich fragen: ist dies
lich so gewesen? oder ist der Um-
n eigentlich eben nicht sowohl ein
ni, als vielmehr ein solcher zu den
vorliegt, nicht vielmehr einfach nur
dass uns eben überhaupt nur Frag-
es, diejenigen Reste desselben, welche im
iert, als es wiederum „vichinna“ war, sich
liessen, erhalten sind? Unbedingt lässt sich
war wohl nicht zurückweisen, es ist indessen
gegen zu bemerken, was von erheblicher Be-
eint. Und das ist eben gerade wieder jene specielle
ung des Werkes im Wesentlichen auf die durch
a angegriffenen sûtra. Seine Darstellung gewinnt
einen einheitlichen Charakter, resp. den der
ahl. Wäre der vorliegende Bestand wirklich nur
Rest von im 8ten Jahrh. gesammelten Fragmenten
s sämmtliche sûtra Pâṇini's erklärenden Commen-
s, so wäre jene Beschränkung schwer zu erklären; wir
würden dann etwa einige Bücher oder Abschnitte gar nicht, andere vollständig haben, aber nicht aus allen etwas, und zwar speciell eben gerade das auf die vârttika Bezügliche. Es lässt sich nun allerdings hiergegen einwenden: ja, woher wissen wir denn, dass Kâtyâyana nicht auch zu den übrigen sûtra vârttika verfasst hat? sollte er deren nicht vielmehr zu allen sûtra, die nur irgend Anlass

boten, verfasst haben? und wenn blos die vorliegenden erhalten sind, sollte dies nicht eben einfach nur gerade daran liegen, dass das Bhâshya eben blos in Fragmenten auf uns gekommen ist? Das könnte denn ja auch immerhin in der That möglicher Weise so sein; der *einheitliche* Charakter des Werkes aber würde hierdurch doch nicht tangirt, da er ja eben doch auch dánn, in seiner speciellen Beziehung auf Kâtyâyana nämlich, fortbesteht, und díese gerade ist es ja, die für die Abfassung desselben durch *einen* Autor, somit für seine Authentität und Originalität als beweiskräftig erscheint. — Freilich könnte es auch dábei doch noch in seiner vorliegenden Form immerhin etwa „mehr ein Werk *seiner Schüler*, als Patañjali's selbst" sein! Zwar einer der Gründe, die ich hiefür (in diesen Studien 5, 155. 168) angeführt habe, dass nämlich im Innern des Werkes „von ihm *stets nur* in *dritter* Person geredet und seine Ansicht mehrmals durch tu, resp. durch: paçyati tv âcâryaḥ eingeführt" werde, ist nicht mehr unbedingt stichhaltig. Theils nämlich finden sich denn doch darin auch Aussagen in der *ersten* Person factisch mehrfach vor, in der Einzahl wie in der Mehrzahl, im Praesens oder, auf den weiteren Verlauf hinweisend, im Futurum, so z. B. jnâsyâmi 4, 66b, pratyâyayishyâmi 3, 13b. 8, 7b, vakshyâmi sehr oft z. B. 1, 84a. 122a. 150a. 3, 7a. 4, 20a, 5, 3b. 6, 4 f. 11a. 8, 2b, anukramishyâmaḥ 1, 113a, âçrayishyâmaḥ 7, 49b. 118b. 8, 37b, ichâmaḥ 1, 112b, nigamayâmaḥ 8, 40b, paçyâmaḥ sehr oft z. B. 3, 9a. 7, 50a. 8, 34a, vijnâsyâmaḥ 1, 79a, viçeshayishyâmaḥ 1, 38a. 67a. 142a. 4, 29a. 6, 5a. 6, 4 f. 31a, vyâkhyâsyâmaḥ 1, 239b, apekshishyâmahe 1, 144a, manyâmahe 1, 169b, nai 'tad vivadâmahe 1, 134b, samarthayishyâmahe 1, 144a, theils soll nach Bhandarkar's Meinung in jenen Sätzen wie: paçyati

tv âcâryaḥ unter dem âcârya überhaupt gar nicht Patañjali, sondern Pâṇini zu verstehen sein! Er scheint mir damit auch mehrfach unbedingt Recht zu haben, keinesfalls indess immer; denn theils stünde das doch schon von vorn herein in zu grellem Gegensatze zu Nâgeça's bestimmter Aussage des Gegentheils (Ballantyne p. 36), dass nämlich unter âcârya im Bhâshya nur Patañjali zu verstehen sei, bhâshye âcâryapadena çâstrâdhyâpako bhâshyakâra eva vivakshitaḥ, theils liegt in vielen dieser Fälle die Beziehung derselben auf den Wortlaut nicht der Pâṇinischen sûtra, sondern eben der Darstellung des Bhâshya völlig klar und deutlich vor. Die Constatirung der Sachlage hiebei bedarf eben noch einer speciellen Untersuchung. So viel indessen bleibt trotz dieser beiden Berichtigungen von meiner früheren Angabe jedenfalls denn doch stehen, dass im grossen Ganzen jene Fälle, wo die Ansichten des Bhâshyakâra in erster Person vorgetragen werden, verhältnissmässig selten, der Regel nach seine Aussagen vielmehr in dritter Person gehalten sind. Und zwar wird er ja dabei einige Male sogar auch direct mit Namen genannt, zwar nicht als Patañjali, ein Name, der, so viel ich sehe, in dem Werke überhaupt gar nicht vorkommt, wohl aber, und zwar viermal, als Gonardîya, von Kaiyaṭa durch Bhâshyakâra erklärt, — nach Nâgeça resp., wie Goldstücker berichtet, einmal auch unter dem metronymischen Namen Goṇikâputra (s. 1,4,51. f. 290b), gegen welche letztere Identification ich indessen gerechte Zweifel hege, s. diese Stud. 5, 156[1]). Mag denn

[1]) zu dem daselbst über beide Namen Angeführten bemerke ich hier noch nachträglich, dass Mallinâtha im schol. zu Kum. 7, 95 (s. Stenzler's Note dazu) eine Stelle aus der ars amandi des Gaunarda citirt.

nun also diese Nennung des Autors in dritter Person ähnlich wie bei Caesar zu fassen, oder mag sie nach Art anderer dgl. Selbstcitate in indischen Texten vielmehr in der That auf Rechnung der Ueberlieferung durch die Schule, die er gegründet (s. Akad. Vorles. p. 216) zu setzen sein[1], — der einheitliche Charakter des Werkes wird dadurch, auch bei der letztern Annahme, nicht só weit beeinträchtigt, dass er uns nicht doch als Bürgschaft für die Authentität desselben als seinem wesentlichen Inhalte nach das Werk eines Autors gelten könnte. Vorbehaltlich natürlich aller derjenigen Modificationen dieser Anschauung, die sich etwa doch auf Grund eines specielleren Studiums des Werkes, als mir annoch möglich war, ergeben sollten. In Bezug z. B. auf die so häufigen Fälle, wo eine Art Selbstcommentar eines zunächst kurz vorangestellten Satzes vorliegt, s. das von mir bereits in dies. Stud. 5, 169 Bemerkte; in ihnen könnte man allerdings vor Allem secundäre Glossen der Schule zu suchen sich veranlasst fühlen; hieher gehört z. B. auch der oben p. 315 erwähnte Fall (die Glosse nämlich zu yathâ laukikavaidikeshu). Es ist indess hiebei doch auch wieder speciell zu betonen, dass auch vom rein formellen Standpunkt aus betrachtet, gerade die Art und Weise des Vorgehens im Bhâshya, die Verknüpfung und Aneinanderreihung der so mannichfachen Verbesserungen, Einwürfe, Erklärungen, versus memoriales etc. als aus

[1]) fremdartig im Munde eines Autors, gerechtfertigt aber im Munde seiner Schule klingt es immerhin, wenn hie und da innerhalb des Bhâshya das Werk selbst unter diesem Namen citirt wird, resp. ein Rückweis oder vorgreifender Hinweis in dieser Form gerade stattfindet, so z. B. ukto bhâva bhedo bhâshye 3, 4, 67 f. 106b (sârvadhâtuke yag ity atra bâhyâbhyantarayor bhâvayor viçesho darçitaḥ, Kaiyaṭa; s. 3, 1, 67. f. 40b ff.).

einem Gusse erscheint. Und zwar dies vornehmlich auf Grund eines rein äusserlichen Momentes, der durch das ganze Werk nämlich sich hindurchziehenden und zwar äusserst häufigen Wiederkehr von gewissermaassen stabilen Redewendungen sowohl wie bestimmten Beispielen, sei es, dass dieselben nur in einzelnen Wörtern, sei es, dass sie in kürzeren oder auch längeren Sätzen bestehen. In ersterer Beziehung ist u. A. gerade auch die Weise, wie vom âcârya, mag damit nun im einzelnen Falle Patañjali oder Pâṇini gemeint sein, gesprochen wird, charakteristisch. So z. B. die Formel: tad âcâryaḥ suhṛid bhûtvâ 'nvâcashṭe .... iti 1, 193b. 271b. 2, 316a. 401b. 3, 96b. 97a. 4, 76b. 5, 12b. 19b. 55a. 57a, resp. wie es in der Einleitung heisst, suhṛid bhûtvâ âcârya idaṃ çâstram anvâcashṭe 1, 10a[1]); ebenso die zum Theil überaus häufigen, solennen Wendungen: âcâryapravṛittir jnâpayati . . . iti, jnâpayaty âcâryaḥ, paṭhishyati hy·âcâryaḥ, paçyati tv âcâry'aḥ, evaṃ caiva hi kṛitvâ âcâryeṇa sûtram paṭhitam, na cedânîm âcâryâḥ sûtrâṇi kṛitvâ nivartayanti, evaṃ hy âha, aparas tv âha, yathâ laukikavaidikeshu, vishama upanyâsaḥ, mâñgalika âcâryaḥ . . mañgalâdîni hi çâstrâṇi, athavâ maṇḍûkagatayo 'dhikârâḥ tad yathâ maṇḍûkâ utplutyo 'tplutya gachanti tadvat 1, 51b. 2, 402b. 5, 32b. 6, 16b. 98b. 7, 109a, bahvarthâ

[1]) hierbei bemerkt eben Nâgeça, dass unter dem „âcârya" stets der Bhâshyakâra gemeint sei, und in der That passt dies auch hier vortrefflich; denn wenn auch an und für sich idaṃ çâstram auch auf die Grammatik im Allgemeinen, somit auf Pâṇini sich beziehen könnte, so folgen doch nach anvâcashṭe noch die Worte: imâni prayojanâny adhyeyaṃ vyâkaraṇam iti, welche sich auf die am Eingang des betreffenden Abschnittes befindlichen Worte (6a): imâni ca bhûyaḥ çabdânuçâsanasya prayojanâni zurückbeziehen. Und ähnlich steht die Sache auch bei einem grossen Theile der übrigen Fälle, wo diese Formel sich findet.

api dhâtavo bhavanti (lange Stelle), uṇâdayo 'vyutpannâni prâtipadikâni. Solenne Beispiele sind z. B.: nishkauçâmbiḥ nirvârâṇasiḥ, die Angabe über die Bestrafung der Garga durch die Könige, über den Vorrang der Pâṭaliputraka über die Sâṃkâçyaka, über den Umfang des Âryâvarta, der Vergleich des Kornreichthums der Madra mit dem der Uçînara, das Gleichniss: samudraḥ kuṇḍikâ Vindhyo vardhitakam, die Schlussfolgerungen: uccâni devadattasya gṛihâṇy âmantrayasvai 'nam devadattam iti gamyate und: devadattasya gâvo 'çvâ hiraṇyaṃ ca | âdhyo vaidhaveyaḥ devadatta iti gamyate, und sonstige dgl. aus dem gewöhnlichen Leben genommene Beispiele, wie: purâkalpa etad âsît, Gangâyâm gâvaḥ kûpe Gargakulam, dadhi brâhmaṇebhyo dîyatâṃ takraṃ Kauṇḍinyâya, mâtṛivad asyâḥ kalâḥ santi na santi?, adharorukam etat kumâryâḥ..., alomikâ eḍakâ anudarâ kanyâ, âdityam paçyati Himavantaṃ çṛiṇoti grâmaṃ gachati, tad yathâ dhûmam dṛishṭvâ 'gnir atreti gamyate trivishṭabdhakaṃ dṛishṭvâ parivrajaka iti, na hi „bhikshukâḥ santî" ti sthâlyo nâ 'dhiçrîyante na ca „mṛigâḥ santî" 'ti yavâ no 'pyante[1]), tad yathâ kaçcit kaṃcit tantuvâyam âha: asya sûtrasya çâṭakaṃ vayeti..., na hy eko Devadatto yugapat Srughne

[1]) eine ergötzliche Uebersetzung dieser beiden auch in den Sarvadarçanasaṃgraha (§ 1) aufgenommenen Sätze s. in der Z. der D. M. G. 14, 520: „es sind ja keine Hirsche, — es sind ja nicht Bettelmönche", bei solchen Gedanken werden Iltisse (sâlayo heisst es dort) nicht gejagt und Kesselträger nicht gespeist." — Der gelahrte Uebersetzer hat no 'pyante conjectuell in no 'shyante geändert, und übersetzt dies wie eben angegeben. Beide Sätze sind übrigens auch in Vâtsyâyana's kâmasûtra übergegangen, und werden daselbst sogar direct mit „iti Vâtsyâyanaḥ" aufgeführt, s. Aufrecht Catalogus p. 216b. Man denkt hierbei unwillkürlich daran, ob sie nicht denn auch schon in Gonardîya's (= Patañjali!) kâmasûtra eine Stelle gehabt haben sollten.

Mathurâyâm ca sambhavati, yathâ[1]) kaçcid annârthî çâlikalâpam satusham sapalâlam âharati nâ 'ntarîyakatvât sa yâvad âdeyam tâvad âdâya tushapalâlâny utsṛijati, tathâ[1]) kaçcin mâńsârthî matsyân saçakalân sakaṇṭakân âharati nâ 'ntarîyakatvât sa y. âd. t. âd. çakalakaṇṭakâny utsṛijati, u. dgl. mehr.

Endlich sind hier auch noch gewisse directe sprachliche Eigenthümlichkeiten des Bhâshya zu erwähnen, die sich durch das ganze Werk hindurchziehen, und eine gewisse Einheit desselben indiciren. Es ist allerdings nicht gerade viel, was ich hierfür zur Hand habe, resp. beizubringen vermag, und, wenn es allein stünde, würde es nicht viel besagen, indessen im Zusammenhange mit dem Bisherigen gewinnt es doch auch seinen Werth und erscheint als charakteristisch. Ein genaueres Studium des grossen Werkes wird vermuthlich erheblich mehr der Art ergeben. So ist zunächst der Plural: sumanasas hier mehrfach, in der Weise der gṛihyasûtra, in der Bedeutung Blumen gebraucht, so: nishkîrṇâsv api sumanaḥsv anvayâd viçeshaṇam bhavaty ayam mallikâpuṭaḥ ayam campakapuṭa iti 2,1,1 f. 313a, bahvyas tâḥ sumanasaḥ 3,1,22 f. 21b, âraṇyâḥ sumanasaḥ 4,2,104 f. 72a. — Es erscheint ferner das Wort nishkâraṇa in der Einleitung (f. 5a) in der Bedeutung: „ohne ersichtlichen Grund, blos aus eignem Antriebe", brâhmaṇena nishkâraṇo[2]) dharmaḥ shaḍańgo vedo 'dhyeyo jneyaç ca, und ebenso wird agṛihyamâṇakâraṇâḥ 6,3,109 f. 104b gebraucht. — Das Wort çishya,

[1]) auch diese beiden Sätze finden sich im Sarvadarçanasaṃgraha (§ 1) und zwar unmittelbar vor den in der vorigen Note behandelten.

[2]) man sollte freilich eigentlich nishkâraṇam erwarten! dṛishṭam kâraṇam anapekshya, Kaiyaṭa; independently of a motive, Ballantyne.

resp. açishya in der Bedeutung: „zu lehren“, resp. „nicht zu lehren“ (d. i. überflüssig) ist eigenthümlich genug, indess allerdings wohl vielmehr dem vârttika-Styl entlehnt, s. z. B. yogaç câ 'py ayam açishyaḥ 1,1,50 f. 124b, açishya ekaçesha ekeno 'ktatvât 1,2,64 f. 220a; — ebenso ishṭi „Ausspruch einer Auctorität“ (Pet. W.) in ishṭijna, anishṭijna „des Sprachgebrauchs kundig“ 2, 4, 56 f. 405a. 8, 2, 106 f. 46b; — und sidhyati „ist selbstverständlich“ z. B. 1, 1, 1 f. 46a. 3, 2, 123 f. 77a; — Ueber die solenne Gegenüberstellung von vṛishala und brâhmaṇa s. im Verlauf. — Sodann ist die eigenthümliche Verwendung des Wortes: tatrabhavant zu erwähnen, welches ganz wie in den Dramen als Compositum, jedoch speciell als eine Art Ehrentitel, „der Herr“ etwa, gebraucht wird, und zwar sowohl in der Anrede als in dritter Person, so: pramattagîta esha tatrabhavataḥ Einl. 7a, tatrabhavanto Gârgyâyaṇâḥ tatrabhavanto Vâtsyâyanâḥ 4, 1, 163 f. 58b, tatrabhavân ṛishiḥ sampannaḥ 4, 1, 104 f. 53a, pârshadakṛitir eshâ tatrabhavatâm Einl. f. 31a 1, 1, 48 f. 120b, tatrabhavatâṃ yad apatyaṃ tâni gotrâṇi 4, 1, 79 f. 35b, tatrabhavantaḥ çishṭâḥ 6, 3, 109 f. 104b, vgl. hiezu 5, 3, 14 vârtt. f. 54b. 55a, wonach tatra und tatas nicht nur mit bhavant, sondern auch mit dîrghâyu, devânâm priya und âyushmant só verbunden werden können (Beispiele dieser letztern Verbindungen liegen aber eben nicht vor). — Auch deçya für deshṭavya 5, 3, 55 f. 59a, laiṅga auf das Genus und sâṃkhya auf den Numerus bezüglich 2, 2, 24 f. 360b sind immerhin eigenthümliche Wörter; doch sind mir keine weiteren Stellen dafür zur Hand.

Wenn ich mich denn nunmehr dazu wende, von den im Mahâbhâshya enthaltenen Daten diejenigen, die mir von besonderem Interesse scheinen, hervorzuheben, so geschieht

dies nur unter einem doppelten Vorbehalt, dass nämlich *a*) die im Bisherigen geltend gemachten Bedenken und Zweifel in Bezug auf die unbedingte Beweiskraft derselben für Patañjali's Zeit selbst dabei stets im Auge behalten werden mögen, und *b*) dass ich keineswegs ein vollständiges Bild dessen, was sich aus dem Inhalt des Werkes gewinnen lässt, zu geben beabsichtige. Eine solche Arbeit muss vielmehr noch der Zukunft vorbehalten bleiben, und würde am Besten mit einem „Pâṇini-Wörterbuch“ überhaupt verbunden, welches den ganzen in Pâṇini selbst wie in der unmittelbar an ihn sich anschliessenden Literatur enthaltenen Wortschatz umfasste, und in welchem die Herkunft der einzelnen Wörter, also ob sie aus Pâṇini, aus den vârttika, aus dem Bhâshya, aus dem gaṇapâṭha etc. stammen, stets je durch bestimmte Marken kenntlich zu machen wäre. Dazu sind denn aber freilich noch gewaltige Vorarbeiten, ausser einer genauen Durcharbeitung des Bhâshya nämlich vor Allem auch specielle Untersuchung über die gaṇa nothwendig. Nach Böhtlingk (Einl. p. XXXIX) sind die gaṇa in der Kâçikâ só abweichend von denen der Calcuttaer Ausgabe (und die beiden ihm zu Gebote stehenden Handschriften waren zuweilen só incorrect), dass er es für gerathener hielt, die abweichenden Lesarten gar nicht erst anzugeben. Dasselbe gilt von dem Gaṇaratnamahodadhi. Und doch wäre unstreitig hier gerade die Vergleichung und Verificirung ganz besonders wünschenswerth. So möchte ich denn hier auch noch in aller Demuth es als einen frommen Wunsch aussprechen — l'appetit vient en mangeant —, dass die beiden gelehrten und verdienten Professoren des Benares-College, denen wir die vorliegende Ausgabe des Bhâshya verdanken, nun doch

auch noch die ja eben gerade von ihrer altberühmten Stadt selbst den Namen tragende Kâçikâ, und wäre es auch nur in derselben Weise wie jetzt das Bhâshya, besser freilich nach dem Muster der Calc. ed. der Pâṇini, veröffentlichen möchten. Nach Colebrooke's Zeugniss (misc. ess. 2, 9. 40) ist dieselbe: „a perpetual commentary" und erklärt „in perspicuous language the meaning and application of each rute", unter Anführung von Beispielen sowohl, wie der nöthigen Verbesserungen aus den vârttika und dem Bhâshya. Er bezeichnet sie ausdrücklich als den besten aller vorhandenen Commentare zu Pâṇini, womit auch Böhtlingk (p. LIV) übereinstimmt. Dazu tritt nun ihre verhältnissmässig grosse Alterthümlichkeit, insofern sie ja (s. diese Stud. 5, 67) eventualiter vielleicht sogar in dieselbe Zeit gehört, in welcher der Râja-Tarañgiṇî zufolge das „vichinnam" seiende Mahâbhâshya in Kashmir wieder in Gang gebracht wurde (ibid. 5, 167).

Stellen wir denn also zunächst die wenigen, wirklich oder doch gewissermaassen, historischen Data kurz zusammen, die uns das Mahâbhâshya etwa noch bietet. Der bereits bekannten Erwähnung der Maurya[1]), Candra-

[1]) wenn Bhandarkar in Bezug auf die betreffende Regel sagt: „Prof. Weber infers that Pâṇini in making his rule had in his eye such images as those that had come down from the Mauryas", so muss ich dies ablehnen. Meine Worte (s. oben 5, 147) lauten einfach nur dahin (ich citire hier die von Bh. gebrauchte englische Uebersetzung), dass die betreffende Stelle „would imply according to the view of Patañjali, that Pâṇini also lived after that time", und dass „Patañjali is undoubtedly of opinion that Pâṇini himself had in his eye ...". Als meine eigene Meinung habe ich dies nicht ausgesprochen (be this at is may ... fahre ich fort). Im Uebrigen ist ja (s. oben p. 315) die Frage an und für sich, ob nicht überhaupt die von Patañjali angeführten Beispiele wirklich hie und da direct auf Pâṇini zurückzuführen sind, keineswegs ganz unbedingt ab-

gupta's, Pushyamitra's und seiner Opfer, der Bedrängung Sâketa's und der Mâdhyamika durch den Yavana lässt sich freilich nichts von irgend ähnlicher Bedeutung hinzufügen. Die Sauvîra-Stadt Dâttâmitrî, s. diese Stud. 5, 150 und meine Abh. über das Râmâyaṇa p. 77, welche im Calc. schol. zweimal genannt wird, habe ich im Bhâshya nicht angetroffen; die beiden sûtra werden eben darin leider nicht erklärt. — Auch das Wort amitraghâta, welches in dem Namen des 'Αμιτροχάτης, Sohnes des Σανδροκυπτος, vorliegt, erscheint zwar im Calc. schol. zu 3, 2, 88, s. Lassen 2, 213, aber nicht im Bhâshya, welches diese Regel ebenfalls nicht erklärt; übrigens handelt dieselbe von dem Sprachgebrauch des chandas, und amitraghâta wäre danach ein vedisches Wort. — Dass die Zeit, in der der Vf. des Bhâshya lebte, eine politisch ziemlich zerfahrene war, dafür finden sich allerhand Belege.

---

zulehnen. Beweisen freilich können sie nichts für Pâṇini. — In Bezug auf die Maurya-Stelle selbst und ihren wundersamen Inhalt möchte ich hier übrigens eine Vermuthung aussprechen, die ich eben freilich nur als solche gebe, ob sie sich nämlich nicht etwa auf einen ersten Versuch zur Prägung von Goldmünzen mit Götterbildern nach Art der griechischen dgl. beziehen sollte, den die Maurya angestellt hätten? Allerdings sind, so weit ich weiss, Maurya-Münzen bis jetzt noch nicht gefunden worden, dás könnte indess Zufall sein. Die wirkliche Schwierigkeit ist nur die, wie wir Patañjali's Worte mit einer solchen Auffassung in Einklang bringen könnten, zumal da zu seiner Zeit Goldmünzen der Art, und zwar eben von Seiten indischer Könige geprägte, jedenfalls bereits existirten. Denn auf einen Münzwardein bezieht sich resp. doch wohl die Angabe: paçyati rûpatarkaḥ kârshâpaṇam darçayati rûpatarkaṃ kârshâpaṇam 1, 4, 52 f. 291 b, wobei das Wort rûpa resp. auf Münzen mit Bildern hinzuweisen scheint? Es mag hier noch die Angabe zu 1, 2, 64 f. 225 a eine Stelle finden, wonach vormals das kârshâpaṇam 16 mâsha, der mâsha 16 pala gleich war: purâkalpa etad âsît: shoḍaça mâshâḥ kârshâpaṇaṃ shoḍaça palâç ca mâshasaṃvadyaḥ (purâkalpe prasiddho 'rthaḥ samprati nimittâbhâve 'pi tathaiva vyapadiçyate, Kaiyaṭa).

So wird die Stetigkeit der Berge in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft dem steten Wechsel der Könige[1]) gegenübergestellt 3,2,123 f. 77b: iha tâvat tishṭhanti parvatâ iti samprati ye râjânas teshâṃ yâḥ kriyâs tâsu vartamânâsu, sthâsyanti parvatâ iti tui (ita?) uttaraṃ ye râjâno bhavishyanti teshâṃ yâḥ kriyâs tâsu bhavishyantîshu, tasthuḥ parvatâ iti iha hi ye râjâno babhûvus teshâṃ yâḥ kriyâs tâsv atikrântâsu. — Das vârtt. zu 3, 2, 55 f. 66a führt ein eigenes Wort für Königsmörder auf (râjaghaḥ). — Es war schon vorgekommen, dass ein Zimmermann König geworden war 2, 1, 1 f. 313a: tad yathâ takshâ râjakarmaṇi pravartamânaḥ svaṃ takshakarma jahâti na tu hikkitahasitakaṇḍûyitâni. — Andererseits ist auch von einem brâhmaṇarâjyam die Rede 6, 2, 126 (vârtt.) f. 82b. — Die Goldgier der Könige hatte sich dem in der Zeit des Bhâshya offenbar durchweg (s. unten) in erster Linie stehenden Geschlecht der Garga gegenüber speciell geltend gemacht, ein Umstand, auf den wiederholt hingewiesen wird[2]): Gargâç çataṃ daṇḍyantâm arthinaç ca râjâno hiraṇyena bhavanti na ca pratyekaṃ daṇḍayanti 1, 1, 2. 7 f. 48b. 65b. 2, 1, 4. 3, 46 f. 324a. 388b. 6, 1, 5 f. 9a. 8, 3, 58. 4, 2 f. 59a. 67a; hier scheint entschieden ein bestimmter Fall im Auge gehabt zu sein; vgl. den Bericht über die Plünderung der Schätze der Bhṛigu durch die râjânaḥ und kshatriyâḥ im MBhâr. 1, 6805 ff. — Zu 6, 1, 2 f. 7b wird von einem îçvara in einer Weise gesprochen, dass darunter wohl nur eine Art Kaiser verstanden werden kann, wie ja denn factisch damals ein dgl. Kaiserthum in Hindostan

[1]) von Interesse ist die Verwendung des Wortes mûrdhâbhishikta zu 1, 1, 57 f. 141b, s. oben p. 315.

[2]) s. bereits diese Stud. 5, 149.

bestand[1]): tad yathâ loke îçvara âjnâpayati[2]): „grâmâd grâmân manushyâ ânîyantâm prâgâñgam grâmebhyo brâhmaṇâ ânîyantâm“ iti, yeshu tatra grâmeshu brâhmaṇâ na santi na tarhî 'dânîm tato 'nyasyâ ''nayanam bhavati, yathâ tatra kvacid api brâhmanasya sattâ sarvatrâ 'brâhmaṇasya nivartikâ bhavati[3]). Auch die Angabe: yathâ loke „'mîshâm brâhmaṇânâm pûrvam ânaye“ 'ti yaḥ sarvapûrvaḥ sa ânîyate 6, 2, 36 f. 77a ist wenigstens jedenfalls wohl auf einen Fürsten als Auftraggeber zu beziehen, der sich den an der Spitze seiner Genossen stehenden Oberbrâhmaṇa vorgestellt zu sehen wünscht. Gar zu streng scheint übrigens die Disciplin bei Hofe nicht immer ge-

---

[1]) vgl. Pâṇini's eigene Angaben über sârvabhauma, pârthiva 5, 1, 41. 42 (bh. na vy.).

[2]) eine andere Verwendung dieser Worte îçvara âjnâpayati (wo aber îçvaraḥ nach Nâgeça = vedaḥ) s. zu 1, 1, 47 f. 118b.

[3]) evam ihâ 'pi kvacid api hal âdyaḥ san sarvasyâ 'nâdyasya halo nivartako bhavati; — Kaiy.: prâgâñgaṁ iti, yathâ grâmâkṛiter âçrayaṇât kvacid api grâme vartamâno brâhmaṇo manushyântarânayanam nivartayati, tathâ 'bhyâsajâter âçrayaṇât kvacid apy abhyâse vartamâno hal âdiḥ sarvatrâ 'nâder halo nivṛittim karotity arthaḥ. Leider ist bei der Dunkelheit des Wortes prâgâñgam die Stelle nicht ganz klar; so viel indess ergiebt sich, dass es sich um den Vorrang der brâhmaṇa handelt, welche, wenn der içvara eine Versammlung von Leuten aus jedem grâma beruft (zu welchem Zweck? ist nicht gesagt) vor Allen, mit Ausschluss jedes Andern, einberufen werden; ja das Bhâshya giebt sogar an, dass, wenn in einem grâma kein brâhmaṇa sich finde, auch überhaupt gar kein Andrer daraus genommen werde. — Im Gegensatz hiezu heisst es 1, 1, 48 f. 120b: tad yathâ brâhmaṇagrâma ânîyatâm ity ucyate tatra câ 'varataḥ pañcakâruki bhavati, wenn es nämlich, wie mir scheint, bedeutet: „wenn auch eigentlich gesagt ist: ein brâhmaṇagrâma soll herbeigeschafft werden, so begnügt man sich schliesslich (?avara-tas) mit den fünf Handwerkern,“ nämlich mit den fünf dgl., die in jedem Dorfe ständig sind (vgl. Pâṇ. 6, 2, 62): Töpfer, Schmied, Zimmermann, Bader, Wäscher, kulâlakarmâravardhakinâpitarajakâḥ, wie Nâgeça angiebt (Kaiyaṭa: brâhmaṇagrâma iti, brâhmaṇânâm vâstavyatve udâharaṇam na tu svâmitve; Nâgeça: brâhmaṇasvâmikagrâmasya bhûyasâ vyapadeçe dṛishṭântatvâsaṃgater âha: vâstavyatve iti).

wesen zu sein, vgl. ye tv ete râjakarmiṇo manushyâs teshâṃ kaçcit kaṃcid âha: kaṭaṃ kurv iti, sa âha: ṇâ 'haṃ kaṭaṃ karishyâmi ghaṭo mayâ âhṛita iti 1, 4, 49 f. 287a.

Es sind sodann einige directe Klagen des Bhâshyakâra über seine eigne Zeit von Interesse. Die eine derselben findet sich in der Einleitung[1]) f. 10a (s. bereits diese Stud. 5, 168) und behandelt den Verfall des grammatischen Studiums, dem er eben durch sein Werk entgegenzuarbeiten suchte: purâkalpa etad âsît saṃskârottarakâlam brâhmaṇâ vyâkaraṇaṃ smâ 'dhîyate tebhyas tattatsthâna-nâdâ-'nupradânajnebhyo vaidikâḥ çabdâ upadiçyante, tad adyatve na tathâ, vedam adhîtya tvaritâ vaktâro bhavanti: „vedân no vaidikâḥ çabdâḥ siddhâ lokâc ca laukikâḥ anarthakaṃ vyâkaraṇam" iti, tebhya evaṃ vipratipannabuddhibhyo 'dhyetṛibhyaḥ suhṛid bhûtvâ âcârya idaṃ çâstram anvâcashṭe „imâni prayojanâny adhyeyaṃ vyâkaraṇam" iti[2]). Im Einklange damit steht eine andere, aber mythologisch-hyperbolisch gehaltene Angabe, die bald darauf folgt (f. 10b. 11a): „denn so wird überliefert: „Bṛihaspati hat dem Indra ein himmlisches Jahrtausend hindurch Wort für Wort the vocabulary of

[1]) paspaçâ heisst dieselbe bei Kaiyaṭa, z. B. zu 1, 2, 32 f. 193b, wo speciell gerade auf diese Stelle hier Bezug genommen wird, und bei Nâgeça, z. B. bei 1, 1, 1 Ballantyne p. 208.

[2]) die prayojanâni, d. i. Gründe für das Studium der Grammatik sind im Bisherigen erledigt, und es wird nun eben der Grund angeführt, warum dieselben überhaupt so ausführlich dargestellt worden sind. Unter dem âcârya ist hier resp. entschieden nicht Pâṇini zu verstehen (s. oben p. 325), sondern eben der Bhâshyakâra, wie dies auch in Kaiyaṭa's Scholion speciell gesagt ist: evaṃ tarhi bhâshyakâraḥ prayojanânvâkhyânasya vishayavibhâgaṃ darçayati, purâ vedâdhyayanât pûrvaṃ vyâkaraṇam adhîyate, te bâlyât prashṭum asamarthâ iti na prayojanam anvâkhyeyam, adyatve tu svalpâyushṭvât pûrvaṃ vedam pradhânam adhîyate tataḥ prashṭum samarthatvâd vyâkaraṇâdhyayanasya prayojanam pṛichanti 'ty avaçyânvâkhyeyam prayojanam.

words (Ballantyne p. 39) vorgesagt [1]), und ist nicht zu Ende gekommen", und das waren Götter und 1000 Götterjahre, wie kann das nun jetzt gehen, wo, wer gar lang lebt, 100 Jahre lebt?" evaṃ hi çrûyate, bṛihaspatir indrâya divyaṃ varshasahasram pratipadoktânâṃ çabdânâṃ çabdapârâyaṇam provâca nâ 'ntaṃ jagâma, bṛihaspatiç ca pravaktâ indro 'dhyetâ divyaṃ varshasahasram adhyayanakâlaḥ na câ 'ntaṃ jagâma, kim punar adyatve yaḥ sarvathâ ciraṃ jîvati sa varshaçataṃ jîvati, caturbhiç ca prakârair vidyo 'payuktâ bhavati âgamakâlena [2]) svâdhyâyakâlena [3]) pravacanakâlena [4]) vyavahârakâlene 'ti [5]), tatra câ 'syâ "gamakâlenai 'vâ "yuḥ kṛitsnam paryupayuktaṃ syât, tasmâd anabhyupâyaḥ çabdânâm pratipattau pratipadapâṭhaḥ. — Und dem entsprechend heisst es denn auch im weiteren Verlauf der Einleitung (f. 15a): die langen sattra, die 100, resp. 1000 Jahre dauern, feiert jetzt Niemand mehr und die Opferkundigen überliefern sie im çâstra nur darum, weil sie eben eine von den ṛishi traditionell überlieferte Satzung sind, dîrghasattrâṇi vârshaçatikâni vârshasahasrikâṇi ca, na câ 'dyatve kaçcid api vyavaharati, kevalam „ṛishisampradâyo dharma" iti kṛitvâ yâjnikâḥ çâstreṇâ 'nuvidadhate. Die Zeit der wirklichen ṛishi liegt denn überhaupt gar weit zurück, wie

---

[1]) es ist dies nicht die einzige vedische Spur der aindra-Grammatik, von der die spätere Legende berichtet, sondern die Angaben darüber reichen noch weiter in den Veda hinein, s. Ts. 6, 4, 7, 3 (es ist dies die von Sâyaṇa in der Einl. zum Ṛigbhâshya p. 35 ed. Müller citirte Stelle). Kâṭh. 27, 3. Çat. 4, 1, 3, 12. — Die erste wirkliche Erwähnung derselben ist wohl die im Avadânaçataka der nördlichen Buddhisten bei Burnouf Indroduction à l'hist. du Buddh. p. 456, wonach Çâriputra sie mit 16 Jahren bereits durchstudirt hatte; s. ferner den Bericht Hiuen Thsang's bei Stan. Julien 1, 165.

[2]) grahaṇam, Kaiy. [3]) abhyâsakâlaḥ, Kaiy.

[4]) adhyâpanakâlaḥ, Kaiy. [5]) yajnakarmaṇi, Kaiy.

sich dies drastisch genug aus der eigenthümlichen Angabe in der Einleitung f. 25b ergiebt: katham? lokataḥ, tad yathâ ṛishisahasram ekâm kapilâm ekaikaçaḥ sahasrakṛitvo dattvâ tayâ [1]) sarve te sahasradakshiṇâḥ sampannâḥ; also: eine Kuh, die sie sich gegenseitig je 1000mal immer wieder schenken, resp. abkaufen [2]), die somit 1000 × 1000mal aus einer Hand in die andere geht, genügt, um tausend ṛishi von der Verpflichtung je 1000 Kühe als Opferlohn (dakshiṇâ) zu geben, zu absolviren! [3]). Und hierher gehört denn auch jene schöne Legende von Kauçika Viçvâmitra, der durch seine Bussübungen zunächst für sich selbst, dann für seinen Vater Gâdhi, schliesslich auch für seinen Grossvater Kuçika die ṛishi-Würde erlangte [4])

---

[1]) eine etwas elliptische Construction!

[2]) ṛishisahasram iti, vittena kṛitvâ pratyekam dattvâ sahasradakshiṇâ ṛishayaḥ sampannâ ity arthaḥ, Kaiy.; Nâgeça hat gar nichts ad rem; die Bombayer Ausgabe hat folgende aus orthodoxen Beweggründen (nach der smṛiti darf ja kein ṛishi eine Kuh verkaufen) hervorgehende Glosse: vitteneti, vastutas tu dânapratigrahamâlâsahasreṇa sahasradakshiṇatvopapâdanam yuktam, ṛishiṇâm govikrayasya smṛitipratishiddhasya kalpanâyâ anyâyyatvâd iti bodhyam.

[3]) es erinnert dies an unsern Schwank von der Schnapspulle des Eckenstehers und seines Freundes, die sie auf gemeinschaftliche Kosten gefüllt hatten, um damit beim Jahrmarkt ein Geschäft zu machen, deren Inhalt sie sich aber gegenseitig Glasweise immer wieder abkauften, bis sie leer war. Das obige Geschäft ist übrigens doch noch ingeniöser, da es ernsthaft gemeint ist. Es ist dabei resp. im Auge zu behalten, dass es sich um Opfer der ṛishi unter sich handelt. Andern gegenüber würde dies „abgekürzte Verfahren" schwerlich von den Brâhmaṇen gutgeheissen worden sein; wir wissen ja, dass sie ganz stattliche Rechnungen für Opferlohn zu machen verstanden (s. z. B. Ind. Streifen 1, 98 ff.); über die sahasradakshiṇâs speciell s. Kâty. 22, 2, 6. 23, 1, 6 (alle ahîna). Lâṭy. 8, 2, 29. 9, 5, 6 (vom catûrâtra an noch mehr als 1000).

[4]) es erinnert dies an jene Adelsdiplome, in welchen gleich 16 Ahnen mit geschenkt werden. — Kashinath Trimbak Telang, in seiner gegen meine Abh. über das Râmâyaṇa gerichteten Schrift: was the Râmâyaṇa copied from Homer? (Bombay 1873) p. 17. 18 hat aus der Differenz dieser Form der

4, 1, 104 f. 52b. 53a: Viçvâmitras tapas tepe: nâ 'nṛishiḥ syâm iti tatrabhavân ṛishiḥ sampannas, sa punas tapas tepe: nâ 'nṛisheḥ putraḥ syâm iti tatrabhavân Gâdhir api ṛishiḥ sampannaḥ, sa punas tapas tepe: nâ 'nṛisheḥ pautraḥ syâm iti tatrabhavân Kuçiko 'pi ṛishiḥ sampannaḥ. — Charakteristisch in dieser Beziehung ferner ist der höchst eigenthümliche Gebrauch von devânâm priya „den Göttern lieb" in der drastischen Bedeutung von „Dummkopf" 2, 4, 56 f. 405b[1]), wobei indess aller Ver-

---

Legende von der einfacheren des Râmâyaṇa, in welcher Viçvâmitra nur für sich selbst, nicht auch noch für Vater und Grossvater sorgt, den Schluss gezogen, dass das Râmâyaṇa älter als das Bhâshya sein müsse; es sei ja nämlich doch offenbar der Zweck der betreffenden Stelle des Râmâyaṇa „to sing the praises of Viçvâmitra"; nun sei es aber ferner doch entschieden „higher praise to say of a man that by his austerities he not only made a Ṛishi of himself, but also of his father and grandfather", folglich könne diese Form der Legende damals noch nicht bekannt gewesen sein, da sie sonst „unquestionably would have been incorporated into it". Ganz abgesehen nun davon, dass diese Voraussetzung, dass der Dichter der betreffenden Episode im Râm. (sei es nun Vâlmîki selbst, oder ein Vorgänger oder Nachfolger desselben) das Mahâbhâshya, resp. diese darin berichtete Legende kennen musste, wenn er zu einer Zeit schrieb, wo Beide bereits existirten, bei dem grossen Umfange Indiens wohl nicht so ganz ohne Weiteres als „zweifellos" anzuerkennen sein möchte, — also auch angenommen, dass Beides existirte, und er davon Kenntniss hatte, — so scheint es uns doch völlig genügend, und jedenfalls mehr zum Vortheil des Dichters selbst, schlechtweg anzunehmen, er habe einfach etwas mehr poetisch-ästhetischen Geschmack gehabt, als jene Legendenschmieder sowohl wie Diejenigen, welche neuerdings bei uns die unbefleckte Empfängniss Christi durch die seiner Mutter stützen zu müssen geglaubt haben, und vermuthlich wohl auch noch zu dem gleichen Dogma in Bezug auf seine Grossmutter vorschreiten werden. Jedenfalls zeigt uns gerade dies letztere Beispiel, wie wenig ein Dichter genöthigt ist, bei der Behandlung eines Stoffes alle zu seiner Zeit bereits vorliegenden Formen desselben zu verwerthen; obschon das Dogma der immaculata conceptio der Mutter besteht, würde es jetzt doch wohl kaum ein wirklicher Dichter wagen, dasselbe in eine zur Verherrlichung des Sohnes bestimmte Dichtung hinein zu verweben.

[1]) und zwar in einer ganz artigen Anekdote, in welcher ein Grammatiker (vaiyâkaraṇa) gegen einen Wagenlenker (sûta) den Kürzeren zieht.

muthung nach nicht sowohl ein Sarkasmus gegen die Götter selbst, als vielmehr gegen die Buddhisten zu Grunde liegt, bei denen wir curioser Weise diesen Ausdruck von Açoka an als einen ehrenden Titel verwendet finden, s. diese Stud. 5, 187. 188. Ganz ohne Sarkasmus geht es übrigens doch auch gelegentlich den Göttern gegenüber nicht ab. So ist z. B. in dem sprichwörtlichen Vergleich vṛiddhakumârîvâkyavat und der dazu gegebenen Erklärung 8, 2, 3 f. 25b die Ueberlistung Indra's durch eine kluge „old spinster" in harmloser Naivetät, aber doch ganz wirksam geschildert[1]). Ein gewisser Hohn gegen die vedischen

---

Ersterer frägt diesen: „wer ist der pravetar dieses Wagens?" Antwort: „ich, Langlebender (âyushman)! bin sein prâjitar." Der Grammatiker (schulmeistert mit Rücksicht auf Pâṇini's Regel, 2, 4, 56): „falscher Ausdruck" (apaçabdaḥ). Antwort: „der geehrte Herr kennt zwar das, was eigentlich sein sollte (prâptijno devânâm priyaḥ) nicht aber das von der Sprache Beliebte (na tv ishṭijnaḥ; Kaiy.: sautrîm eva prâptim bhavân jânâti, na tv âcâryâṇâm ishṭim), diese Form ist gültig (ishyata etad rûpam)." Der Grammatiker: „ei, fürwahr, dieser schlecht-Geflochtene (dur-utena, Anspielung auf sûta, als ob es aus su-uta bestehe) spielt uns hart mit, aho khalv anena durutena bâdhyâmahe." Antwort: „sûta kommt nicht von √veñ flechten, sondern von √sû; um mich zu tadeln, hätte duḥsûtena gesagt werden sollen." — Nach Kaiy. bedeutet deva selbst so viel als mûrkha: devaçabdo mûrkhavâcî, mûrkhâṇâm ca priyâ mûrkhâ eva bhavanti; athavâ sukhâsaktatayâ çâstre 'nabhiyogo 'nena pratipâdyate. Offenbar war devânâm priya ein zweideutiger Ausdruck, daher ihn der geschickte sûta wählte, um den Grammatiker zu reizen, was ihm ja auch gelang. Im schol. zum vârttika zu 5, 8, 14 f. 55a erscheint es neben bhavân, dîrghâyuḥ, âyushmân ohne irgendwelche gehässige Marke, aber im vârttika selbst zu 6, 3, 21 f. 89b wird es als ein, wenn das Wort âkroçe aus dem sûtra dafür fortgilt, beim Schelten gebrauchtes, und zwar dabei den Genetiv im ersten Gliede bewahrendes Wort aufgeführt, resp. dabei in der Siddh. Kaum. auch wirklich direct durch: mûrkha erklärt.

[1]) vṛiddhakumârî indreṇo 'ktâ varaṃ vṛiṇîshve 'ti, sâ varam avṛiṇîta: „putrâ me bahukshîraghṛitam odanam kâṅsyapâtryâm bhuñjîrann" iti, na ca tâvad asyâḥ patir bhavati kutaḥ putrâḥ kuto vâ gâvaḥ kuto dhânyam? tatrâ 'nayâ ekena vâkyena patiḥ putrâ gâvaḥ dhânyam iti sarvaṃ saṃgṛihîtam bhavati.

Opferbräuche lässt sich ferner in einem in der Einleitung f. 7a citirten Verse, der gegen das surâ-Trinken beim sautrâmaṇî-Opfer gerichtet ist, nicht verkennen; derselbe wird allerdings vom Vf. zurückgewiesen als das Werk eines pramatta, solche çloka seien nicht als Auctorität gültig, nur die çloka verständiger Leute[1]), aber die Existenz eines solchen Verses selbst ist doch eben immerhin ein Zeichen der Zeit, resp. wohl einfach damit im Zusammenhange, dass der Buddhismus damals ja doch bereits tüchtig gewirkt hatte. An andern Stellen erscheint freilich wieder eine gewissermaassen naive Gläubigkeit, so wird z. B. gerade auch von Indra speciell bemerkt 1, 2, 64 f. 222a. 224b, dass er bei allen den vielen hundert Opfern, bei denen er angerufen werde, doch stets gleichzeitig zugegen sei, obschon er ja doch nur Einer sei[2]), — ähnlich wie die Sonne, die auch von den verschiedensten Standpunkten aus gleichzeitig gesehen werde.

Es wird am Besten sein, hier gleich die sonstigen religionsgeschichtlichen Data anzureihen. Was also zunächst den Buddhismus anbelangt, so erhellt seine, im Uebrigen ja selbstverständliche, Existenz zur Zeit des Bhâshya aus mehreren Angaben[3]). So wird zu 2, 4, 9 f. 398a

---

[1]) die Stelle lautet: yadi çlokâ api pramâṇam ayam api pramâṇam bhavitum arhati:

yad udumbaravarṇânâṃ ghaṭînâm maṇḍalam mahat |
pîtaṃ na gamayet svargaṃ kiṃ tat kratugataṃ nayed iti,

pramattagîta esha tatra-bhavato, yas tv apramattagîtas tat pramâṇam.

[2]) eka indro 'nekasmin kratuçate âhûto yugapat sarvatra bhavati.

[3]) vgl. das von mir in diesen Stud. 5, 139 ff., Goldstücker gegenüber, über die Existenz desselben zu Pâṇini's Zeit aus Pâṇini selbst Zusammengestellte. Ich bemerke dazu, dass sarvânnîna 5, 2, 9 im Bhâshya f. 38a nicht besonders erklärt wird, dass kaukkuṭika sich (nicht auf 5, 2, 9, sondern) auf 4, 4, 46 (bh. na vy.) stützt, und dass auch 2, 1, 70 (kumâraçra-

als Beispiel für die Bildung eines neutralen dvandva aus Namen von Solchen, die wie Krähe und Eule, Hund und Schakal in ewiger Feindschaft (çâçvatiko virodhaḥ) leben, das Wort: çramaṇa-brâhmaṇam angeführt. Drastischer kann wohl nichts sein. — Wir werden daher auch wohl die auf das vârttika zu 5, 1, 124 f. 32a sich gründenden Wörter ârhantî, ârhantyam für arhato bhâvaḥ auf den buddhistischen Ehrentitel beziehen dürfen. — „Wo man Rauch sieht, vermuthet man Feuer; ebenso, wo man einen trivishṭabdhaka sieht, einen parivrâjaka“ heisst es zu 2, 1, 1 f. 314a. 3, 2, 124 f. 79a. Sollte hierbei unter trivishṭabdhaka etwa ein dreibeiniger Schemel zu verstehen sein[1]), auf den sich die parivrâjaka setzten, um beim Niedersetzen ja kein lebendes Wesen zu zerdrücken? Das wäre die leibhaftige ahiṅsâ. — Die Erklärung des Wortes maskarin = parivrâjaka, s. diese Stud. 5, 140, nicht von maskara Rohrstock (veṇu, wie Pâṇini selbst will), sondern davon, dass der par. stets sage: mâ kṛita karmâṇi çântir vaḥ çreyasî 6, 1, 54 f. 58a trägt ebenfalls einen ganz buddhistischen Charakter. Desgleichen liegt es nahe, die Worte: çaṃkarâ nâma parivrâjikâ 3, 2, 14 f. 65a auf eine buddhistische Wanderschwester zu beziehen, vgl.

---

maṇâ) wie 6, 2, 26 bh. na vy. ist. — Ob die von Pâṇini selbst bereits (4, 3, 110. 111 bh. na vy.) erwähnten bhikshusûtra, speciell des Pârâçarya und des Karmanda, deren Anhänger Pârâçariṇas (s. Bhâshya zu 4, 2, 66 f. 69a) und Karmandinas hiessen, auf buddhistische oder auf brahmanische bhikshu sich beziehen, bleibt eben einstweilen noch dahingestellt.

[1]) vgl. noch 1, 1, 2 f. 48a yathâ tarhi trivishṭabdhakam, tatrâ 'py antataḥ sûtrakam bhavati, idam punar itaretarâçrayam eva.

[2]) es folgt darauf die Angabe: çaṃkarâ nâma çakunikâ tachîlâ ca, wonach also ein frommes Vögelchen so hiess, welches in seinem Wesen an eine solche parivr. erinnerte; nach Kuṇaravâḍava wäre indessen dasselbe vielmehr çaṃgarâ zu nennen, von gṛiṇâtiḥ çabdakarmâ herzuleiten.

diese Stud. 5, 141 n. — Die Habsucht der bhikshu wird gescholten 2, 1, 1 f. 313b evaṃ hi dṛiçyate loke: bhikshuko 'yaṃ dvitîyâm bhikshâṃ samâsâdya pûrvâṃ na jahâti saṃcayâyai 'va pravartate; für die Hausfrauen waren sie daher lästig genug, obschon diese sich dadurch natürlich nicht im Bestellen ihrer Küche beirren liessen: na hi „bhikshukâḥ santî" 'ti sthâlyo nâ 'dhiçrîyante 1, 1, 39 f. 108a. 4, 1, 1 f. 5b. 6, 1, 18 f. 15b (s. oben p. 326). Es gab indessen auch strenge dgl., die sich beim Betteln mit einem einzigen Hause begnügten, und nicht weiter gingen, wenn sie da nichts bekamen; das Wort aikâgârika 5, 1, 113 war aber resp. auf sie nicht anzuwenden[1]), iha mâ bhût, ekâgâram prayojanam asya bhikshor iti[2]) f. 21b. — Ein bhikshu, der werth ist, dass man hundert kroça weit zu ihm geht (um ihn zu begrüssen und zu hören?), heisst krauçaçatikaḥ 5, 1, 74 f. 19a; es klingt dies um so mehr buddhistisch, als es gleich darauf, man möchte meinen, um diese Angabe zu überbieten, heisst, dass ein guru (ein brahmanischer Lehrer also wohl?), der werth ist, dass man 100 yojana weit[3]) zu ihm geht, yaujanaçatikaḥ genannt wird. — Bemerkenswerth ist, dass zu 8, 2, 50 f. 39a sich das Beispiel des Calc. schol. nirvâṇo bhikshuḥ hier nicht vorfindet (s. dies. Stud. 5, 138), sondern nur: nirvâṇo 'gnir vâtena nirvâṇaḥ pradîpo vâtena. Unter dem âraṇyako vihâraḥ 4, 2, 129 vârtt. f. 75a ist wohl nicht nothwendig ein im Walde gelegenes Kloster zu verstehen? und auch die spöttische

---

[1]) vielmehr nur auf einen Dieb, so Pâṇini; nämlich einen ein einzeln stehendes Haus überfallenden Dieb, so nach Kaiy.

[2]) ekâm eva yo bhikshâṃ gṛihṇîte na dvitîyâṃ tasyâ 'bhidhânam mâ bhûd ity arthaḥ, Kaiy.

[3]) ein yojanam hat vier kroça, s. dies. Stud. 8, 435.

Bemerkung gegen die brâhmaṇa zu 2, 3, 65 f. 393b: âçcaryam idam vṛittam odanasya ca nâma pâko brâhmaṇânâm ca prâdurbhâvaḥ „wundersam! kaum ist das Muss fertig gekocht, da sind auch die brâhmaṇa schon da!" braucht nicht gerade auf einen buddhistischen Antipoden derselben zurückgeführt zu werden. — Dagegen klingt die zu 2, 2, 6 f. 351a. 5, 1, 115 f. 22b in einer kârikâ gegebene Definition von brâhmaṇa[1]) entschieden etwas buddhistisch angekränkelt:

tapaḥ çrutam ca yoniç ca[2]) etad brâhmaṇakârakam |
tapaḥçrutâbhyâm yo hîno jâtibrâhmaṇa eva saḥ ||

---

[1]) die ganze Stelle ist von hohem Interesse. Als weiteres Kennzeichen eines brâhmaṇa wird daselbst nämlich angegeben, dass ein Solcher helle Hautfarbe, hellbraune (?) Augen, bräunliches (?) Haar habe, sich reinlich halte (z. B. nicht im Stehen harnt oder isst 2, 351b), gauraḥ çucyâcâraḥ piñgalaḥ kapilakeçaḥ ity etân apy abhyantarân brâhmaṇye guṇân kurvanti (dazu Kaiyaṭa: gauratvâdayo brâhmaṇyasya purâkalpadarçanenâ 'dyatve 'pi kvacit tadanvayadarçanena vyañjakâ iti tân api çabdârthântarbhûtatvenâ "çrayantîty âthaḥ), so dass, wenn man Einen sehe, der diese Eigenschaften habe, man sofort schliesse, dass er eben ein brâhmaṇa sei (vgl. die speciellere, mehr auf den Anzug etc. gerichtete, sonst aber analoge Beschreibung eines bestimmten, in Pâṭaliputra wohnhaften, Devadatta, den man danach, dort angelangt, wiedererkennen soll: 1, 8, 2 f. 285a). Dabei könne man sich allerdings irren, jedenfalls aber werde man einen schwarzen, einem mâsha-Haufen gleichfarbigen, auf dem Markt sitzenden Mann nicht von vorn herein für einen brâhmaṇa halten (f. 351b): na hy ayam kâlam mâsharâçivarṇam âpaṇe âsînam dṛishṭvâ 'dhyavasyati: „brâhmaṇo 'yam" iti. — Dem brâhmaṇa wird resp. durchweg der vṛishala gegenübergestellt, s. z. B. brâhmaṇasya çuklâḥ vṛishalasya kṛishṇâḥ 2, 2, 8. 10 f. 353a. b, brâhmaṇasyo 'ccaiḥ vṛishalasya nîcaiḥ, und br. kṛitvâ vṛi. kṛitvâ ebendas. 353b, brâhmaṇasya bhuktam vṛishalasya pîtam 2, 2, 14 f. 354a, durbrâhmaṇa kubr. atibr. subr. neben durvṛishala kuv. ativ. suv. 2, 2, 18 f. 355a, brâhmaṇakula und vṛishalakula 1, 1, 18. 2, 47 f. 67b. 204b. 205a, abrâhmaṇako deçaḥ avṛishalako deçaḥ 1, 4, 1 f. 262b, abrâhmaṇaḥ avṛishalaḥ 6, 1, 158 f. 61b, brâhmaṇeshu taratsu vṛishalâ âsate (und umgekehrt) 2, 3, 36 f. 387a.

[2]) so in 5, cety in 2.

vgl. hiezu Burnouf Introduction p. 139. — Möglich denn, dass auch die etwas verächtliche Erwähnung der Khaṇḍika, Kaliṅga und Dârva (s. weiter unten) sich u. A. auch auf etwaige Hinneigung dieser Stämme zum Buddhismus beziehen könnte, ähnlich wie dies auch für die Wörter Sumadra und Sumagadha, welche im Gegensatz zu sich auch nicht-„gute" Madra resp. Magadha zu bedingen scheinen, immerhin möglich ist (s. ebenfalls weiter unten, wo sich indess auch noch eine andere Erklärung bieten wird). — Sollten endlich etwa die Saulabhâni brâhmaṇâni (Sulabhena proktâni, Kaiy.) 4, 2, 66 f. 68b auf Sulabha, den Onkel Buddha's, sich beziehen? s. diese Stud. 5, 66. Akad. Vorl. über ind. Lit.-Gesch. p. 55 (vgl. die Sulabhâ Maitreyî der Ṛik-gṛihya und des MBhârata). — Mit den Buddhisten werden gelegentlich in brahmanischen Texten die laukâyatika (s. gaṇa uktha) genannt, und es ist von hohem Interesse, dass hier im Bhâshya ein directes Compendium der lokâyata-Lehre, unter Angabe eines bestimmten Vfs. desselben, erwähnt wird, zu 7, 3, 45 vârtt. 8 f. 116a nämlich die: varṇikâ bhâgurî lokâyatasya (varṇikâ vyâkhyâtrî, bhâgurî ṭîkâviçeshaḥ, Kaiy.), die resp. in einem folgenden vârttika nochmals, und zwar als: vartikâ bhâgurî lokâyatasya, erscheint[1]). Der Name

[1]) schon bei Pâṇ. selbst 4, 4, 60 werden die âstika (paraloko 'stîti matir yasya, Kaiy. f. 91a), die nâstika, und die daishṭika (dishṭaçabdo daivaparyâyaḥ, tena daivapârâyaṇo daishṭikaḥ, Kaiy.), d. i. die an eine jenseitige Welt Glaubenden, die daran nicht-Glaubenden und die Fatalisten neben einander erwähnt; vgl. hiezu noch die hergehörigen, übrigens auch durch die Edicte des Piyadasi und zwar als von den Buddhisten selbst (s. meine Note zu Dhammapada v. 15 Ind. Streifen 1, 120) damals adoptirt, beglaubigten Wörter aihalaukika (hidalokika) und pâralaukika (paralo°) 4, 3, 60 vârtt. f. 80a.

Bhâguri findet sich bis jetzt sonst zuerst in der Bṛihaddevatâ vor, s. Kuhn in diesen Stud. 1, 105, kehrt aber dann in der späteren nicht-vedischen Literatur mehrfach wieder.

Im höchsten Grade willkommen sodann und zum Theil überraschend genug sind die Aufschlüsse, welche uns das Bhâshya über die damalige brahmanische Götterwelt gewährt. Von den alten Göttern der vedischen Zeit ist hier fast nur noch in den Citaten aus dem Veda, sowie bei Beziehungen auf das vedische Opfer-Ritual, die Rede; im Uebrigen finden wir uns hier eben vielmehr durchweg dem epischen Götterkreise, mit Çiva und Vishṇu an der Spitze, gegenüber. Die Existenz von Götterbildern[1]), die zum Lebensunterhalt für ihre Besitzer, resp. zu unmittelbarer Anbetung dienten, sampratipûjârthâḥ (indem ihre Besitzer nämlich mit ihnen von Haus zu Haus wanderten yâḥ parigṛihya gṛihâd gṛiham aṭanti Kaiy.) kennen wir schon von der durch Goldstücker zuerst behandelten Maurya-Stelle her 5, 3, 99 f. 73b, s. diese Stud. 5, 148. 149 und oben p. 330. Speciell werden dabei Çiva, Skanda und Viçâkha als Gegenstände von dgl. bildlichen Darstellungen genannt. Eine andere dgl. bildlich verehrte Göttergestalt aber war Kâçyapa, s. Kâçyapapratikṛitayaḥ Kâçyapâḥ 1, 2, 64 f. 213a und 218a. 2, 4, 62 f. 407a. 408a. 4, 1, 89 f. 41a. b. Leider geht weder aus den betreffenden speciellen Angaben des Bhâshya, noch aus denen Kaiyaṭa's[2]) irgend-

---

[1]) vgl. etwa schon die kanînakâ Ṛik 4, 32, 23, nach Roth zu Nir. 4, 15 „Statuette“.

[2]) Bhâshya 1, 2, 64 f. 214a: nai 'vaṃ çakyam, iha hi doshaḥ syât Kâçyapapratikṛitayaḥ [fehlt in der Edit. hier, aber wohl nur irrig, da es in den spätern Wiederholungen dieser Stelle, s. sogleich, sich durchweg vorfindet] Kâçyapâḥ; — Kaiyaṭa: Kâçyapa ivâ 'yaṃ tatpratikṛitir itî „'ve pratikṛitâv“ iti (5, 3, 96) vihitasya kano „jîvikârthe câ 'paṇya“ iti (5, 3, 99) lup, tataḥ

wie hervor, welche göttliche Persönlichkeit hier unter Kâçyapa zu verstehen ist; ob etwa Garuḍa? im Pet. W. finden sich nämlich Kaçyapanandana, Kâçyapi und Kâçyapeya als dessen Namen verzeichnet, Kâçyapi freilich auch noch als Name Aruṇa's und Kâçyapeya als der des Sonnengottes (Kâçyapî resp. als Name der Erde). Kâçyapeya heissen auch die zwölf Âditya, und Kâçyapanandana die Götter überhaupt. Garuḍa würde vortrefflich zu Skanda passen, insofern diese beiden wesentlich erst epischen Götter-

---

Kâçyapaç ca Kâçyapaç ca Kâçyapaç ce 'ti pratikṛitipracayavivakshâyâm [wenn es sich um mehrere Exemplare des Bildes handelt] ekaḥ Kâçyapaçabdaḥ prayujyate, sa ca bahvartho 'ñantaç ce 'ti lukprasañgaḥ [statt Kâçyapâḥ sollte man eigentlich Kăçyapâḥ erwarten]; „laukikasya gotrasya tatra grahaṇam" iti parihâra uttaratra vakshyata itî 'ha no 'ktaḥ; —

Bhâshya 1, 2, 64 f. 218a: nanu co 'ktam: „nai 'vaṃ çakyam, iha hi doshaḥ syât Kâçyapapratikṛitayaḥ Kâçyapâ" iti?, nai 'sha doshaḥ, laukikasyá 'tra [hier, in der Regel] gotrasya grahaṇaṃ, na cai 'tal laukikaṃ gotram; — Kaiyaṭa: ekasmin Kaçyapâpatye 'ñi kṛite tatpratikṛitibahutve Kâçyapaçabdânâm ekaçeshe kṛite añantam bahushu vartata iti lukprasañgaḥ, laukikasyeti apatyasyety arthaḥ, na cai 'tad iti pratikṛitivṛittitvân nai 'tad añantam apatyavâci; —

Bhâshya 2, 4, 62 f. 407a: nai 'vaṃ çakyam wie eben bis Kâçyapâ iti; — Kaiyaṭa: Kaçyapasyâ 'patyam gotram iti Bidâditvâd añ, tataḥ Kâçyapa iva tatpratikṛitaya ity atrâ 'rthe „iva pratikṛitâv" iti (5, 3, 96) kanpratyayas, tasya: „jîvikârthe câ 'paṇya" (5, 8, 99) iti vâ devapathâdishv (5, 3, 100) arcâsu pûjanârthâsu citrakarmadhvajeshv iti pâṭhâd vâ [von diesem pâṭha findet sich aber nichts im gaṇa devapatha!) lup, etad añantam bahushu vartata iti lukprasañgaḥ ... yaç ca tadantapakshe doshaḥ Kâçyapâ iti sa uttaratra parihariahyate; —

Bhâshya 2, 4, 62 f. 408a wie bei 1, 2, 64; — Kaiyaṭa: laukikasyeti apatyasyety arthaḥ pratikṛitibahutve 'yam añanto vartate, na tv apatyabahutva ity arthaḥ; —

Bhâshya 4, 1, 89 f. 41a: nai 'vam bis nai 'sha doshaḥ; — Kaiyaṭa: Kaçyapasyâ 'patyam Bidâditvád añ, tata ekasyai 'va Kâçyapasya bahvyaḥ pratikṛitayo yadâ vivakshitâ bhavanti tade „'ve pratikṛitâv" iti (5, 3, 96) kanpratyayas, tasya devapathâditvâl (!) lup; —

Bhâshya ibid. f. 41b wie bei 1, 2, 64; — Kaiyaṭa: laukikasye 'ty apatyasye 'ty arthaḥ, Kâçyapa ity añantam tu pratikṛitibahutve vartate nâ 'patyasya bahutve.

gestalten doch auch schon im Taitt. Âraṇy. 10, 1, 6 neben einander erscheinen. Endlich möchte ich, um das im Bhâshya auf Götterbilder[1]) Bezügliche zu erledigen, im Anschluss an diese Pluralität von Kâçyapa-Bildern, hier auch noch die Vermuthung aussprechen, dass die so ganz eigenthümlichen Angaben zu 1, 1, 58 f. 149a. 4, 1, 36 f. 22b (vgl. noch Calc. schol. zu 1, 2, 49): pañce 'ndrâṇyo devatâ 'sya pañcendraḥ, daçendraḥ, pañcâgniḥ (pañca âgnâyyo devatâ asya, Kaiy.), daçâgniḥ auf Bilder der indrâṇî, resp. agnâyî, und die Verwendung von deren fünf, resp. zehn bei der betreffenden Ceremonie (havis, Nâgeça) zu beziehen seien; denn an eine wirkliche Fünfzahl, resp. Zehnzahl der Gemahlinnen Indra's, resp. Agni's ist doch wohl kaum zu denken![2]).

Die obigen çiva-itischen Göttergestalten treten uns hier übrigens noch einige Male zusammen entgegen. Zu 6, 3, 26 f. 90a werden die Götter-dvandva: brahma-prajâpatî, çiva-vaiçravaṇau, skanda-viçâkhau aufgeführt; ebenso skanda-viçâkhau nochmals zu 8, 1, 15 f. 11b, und vaiçravaṇa allein, und zwar als piçâcakin bezeichnet 5, 2, 129 f. 52b, resp. unter dem Namen dhanapati und in Verbindung mit Râma und Keçava zu 2, 2, 34 f. 370b (s. unten). Die Legende von den sechs Müttern[3]) Skanda's hat da-

---

[1]) für Gemälde aus der Göttermythe s. noch im Verlauf einen Nachtrag.

[2]) vgl. indess immerhin das sonderbare pañcendropâkhyânam im ersten Buch des MahâBhârata (7275—7328), wo die fünf Pâṇḍava als Incarnationen fünf verschiedener, durch den Giriça dazu gebannter Indra (vier pûrvendra und Çakra selbst) dargestellt werden.

[3]) diese Legende wird freilich wohl überhaupt ziemlich secundär sein, ist möglicher Weise gar erst aus einer falschen Etymologie geflossen, kraft welcher man den Namen Kârttikeya, statt von kârttika, kârttikî, s. diese Stud. 1, 269 Z. D. M. G. 27, 194, von kṛittikâ ableitete, und den K. somit

mals wohl noch nicht bestanden, da zu 2, 1, 51 f. 335b zwar dvaimâturaḥ traimâturaḥ als Beispiele aufgeführt werden, aber nicht shâṇmâturaḥ. — Das Wort ḍâkinî (aber angeblich, s. Calc. schol., als ḍâkânâṃ samûhaḥ?!) findet sich zu 4, 2, 51 f. 66a. — Auf Çiva's Sitz im Norden bezieht sich wohl der Name des udîcyagrâma Çivapura, s. unten. Von specieller Bedeutung aber für den Çiva-Dienst[1]) sind die Angaben zu âyaḥçûlika 5, 2, 76 f. 44b, welches Wort als auf einen çiva-bhâgavata passend bezeichnet wird, weil es eben eigentlich den bezeichnet, der statt sanfte Mittel zu brauchen stets gleich gewaltsam verfährt, mit der Keule drein schlägt; kiṃ yo 'yaḥçûlenâ 'nvichati[2]) sa âyaḥçûlikaḥ? kiṃ câ 'taḥ? çivabhâgavate prâpnoti, evaṃ tarhi uttarapadalopo 'tra drashṭavyaḥ, ayaḥçûlam ivâ 'yaḥçûlaṃ, yo mṛiduno 'pâyenâ 'nveshṭavyân arthân rabhasenâ 'nvichati sa ucyate âyaḥçûlikaḥ. Kaiyaṭa erklärt çivabhâgavata durch: bhagavân bhaktir asya bhâgavataḥ, çivasya bhâgavata iti shashṭhîsamâsaḥ, avayavasaṃsparçadvâreṇa samudâyârthaviçeshaṇâc chivo bhagavân bhaktir yasya sa pratîyate. Es ergiebt sich hieraus unbedingt die damalige Verehrung Çiva's durch Fakire nach

---

als Säugling der sechs kṛittikâ hinstellte. Als shaṇmukha wird er (Mahâsena) indess freilich schon im Taitt. Âr. 10, 1, 6 bezeichnet (in Sây.'s Comm., resp. in der von ihm commentirten Recension, fehlt die Stelle).

[1]) in: çalâdoshaṇî kakuddoshaṇî yâcate mahâdevaḥ 6, 1, 63 f. 26b ist unter Mahâdeva wohl noch Rudra, nicht Çiva zu verstehen (s. dies. Stud. 2, 191. 302), die Stelle resp. möglicher Weise ein vedisches Citat? Von Thieropfern an Rudra ist u. A. auch 1, 4, 32 f. 282b die Rede.

[2]) Trimbak Telang, der am a. O. p. 27 zuerst auf die Bedeutung dieser Stelle hingewiesen hat, übersetzt diese Worte irrig durch: „who searches for iron with a club"; ayaḥ ist hier aber nicht Accusativ, sondern erstes Glied des Compositums ayaḥçûla, an iron dart, an iron spit, applied figuratively to a violent proceeding, Goldstücker.

Art derer, die jetzt noch häufig genug ihre ganze Nachbarschaft in Schrecken halten und terrorisiren. Vgl. hiezu auch noch die Angabe in der Einleitung f. 25a: loke kaçcid evaṃ Devadattam âha: iha muṇḍo bhava (dies geht wohl auf die Buddhisten?) iha jaṭilo bhava (dies auf die çivabhâgavata?) iha çikhî (dies auf eine andere Species der Art? Kaiyaṭa hat dafür: nagno!) bhava; und ebenso zu 1, 1, 1 f. 49a tad yathâ Devadatto muṇḍy api jaṭy api çikhy api[1]) svâm âkhyâṃ na jahâti; vgl. hiezu die mit dieser letztern Angabe in einem gewissen Gegensatze stehende Erklärung, wie die jaṭin zu dem Namen Brahmadatta (s. unten) gekommen seien, zu 4, 1, 48 f. 25a tâddharmyât, jaṭinaṃ yântam „Brahmadatta" ity âha „Brahmadatte yâni kâryâṇi jaṭiny api tâni kriyanta" iti, ato jaṭî „Brahmadatta" ity ucyate. Endlich gehört hieher auch noch: mâṇavaka jaṭilakâdhyâpaka mâṇavaka jaṭilakâbhirûpaka 1, 2, 32 f. 194b.

Für directe Verehrung Vishṇu's lässt sich aus dem Bhâshya, so weit ich sehe, nur der im Sinne von Caius, Sempronius gebräuchliche Name Vishṇumitra anführen, s. z. B. 1, 1, 1. 3, 11 f. 48b. 242b. 2, 1, 1 f. 307b. 311b; derselbe ist indess, aller Wahrscheinlichkeit nach, vgl. das von mir Naksh. 2, 319 Angeführte, vielmehr nur ein nâkshatra-Name, resp. von der Titulargottheit der çroṇâ entlehnt, hat somit keine Beweiskraft für die Existenz eines Vishṇu-Cultes. Desto zahlreicher dagegen sind die Angaben, welche auf eine specielle Verehrung des mit ihm schliesslich ja vollständig identificirten Vâsudeva, resp. Kṛishṇa

---

[1]) diese selbe Trias, resp. in der Reihenfolge: jaṭî çikhî muṇḍî, liegt auch im Commentar zu Kapila's Tattvasamâsa vor, bei Ballantyne (Mirzapore 1850) p. 19.

hinweisen. Auch hierauf hat Trimbak Telang am a. O. p. 27 zuerst hingewiesen. Er geht indessen dabei allerdings wohl etwas zu weit, wenn er meint, dass sich für das Bhâshya wirklich die Verehrung Kṛishṇa's als „supreme being" ergebe. Dávon, von der unmittelbaren Identificirung Vishṇu's mit Kṛishṇa, ist hier noch nicht die Rede, wie wir sogleich sehen werden, wohl aber erhalten wir hier ein höchst willkommenes Zeugniss für jene göttliche, resp. halbgöttliche Verehrung Kṛishṇa's überhaupt[1]), welche als Mittelstufe zwischen seiner epischen Stellung als Vṛishṇi-Held und seiner Erhebung zur Vishṇu-Würde mitten inne liegt, s. meine Abh. über Kṛishṇa's Geburtsfest p. 317. 318. Und zwar knüpft sich die betreffende Angabe des Bhâshya an jene schon bei Pâṇini selbst 4, 3, 98 (s. dies. Stud. 1, 148) vorliegende Regel, wonach von Vâsudeva und von Arjuna im Sinne von: Vâsudevo bhaktir asya, Arjuno bhaktir asya, also: Anhänger des Vâsudeva, resp. Arjuna, sich durch Affix vun die Weiterbildungen Vâsudevaka und Arjunaka vollziehen. In Regel 97 (bh. na vy.) wird in gleicher Bedeutung die Bildung von mâhârâjika durch Affix ṭhan aus mahârâja, und in 99 (bh. na vy.) ebenso ähnliche Bildungen durch Affix vuñ aus gotra-Namen, z. B. (Calc. schol.) Glucukâyanir bhaktir asya Glaucukâyanakaḥ, Aupagavakaḥ, und aus kshatriya-Namen, z. B. (Calc. schol.) Nâkulakaḥ, Sâhadevakaḥ, gelehrt. Hieraus erhellt: *a*) dass die bhakti, um die es sich hierbei, nach Regel 95, resp. für die Regeln 96—100, handelt, nur in der einfachen Bedeutung von: Liebe, Ergebenheit zu fassen

[1]) welche Motive derselben zu Grunde liegen, dafür freilich erhalten wir auch hier keine rechte Auskunft.

ist[1]), — *b*) dass Pâṇini selbst Vâsudeva und Arjuna wohl so ziemlich auf gleiche Stufe stellte, — *c*) dass Regel 98 (Affix vun) als eine vorausgenommene Ausnahme zu Regel 99 (Affix vuñ) zu betrachten ist, die in ihr enthaltenen Beispiele resp. den in dieser genannten beiden Kategorien: Patronymica (dafür tritt Vâsudeva ein) und kshatriya-Namen (hiefür Arjuna) entsprechen. Und hieran knüpft denn nun das Bhâshya (f. 82a) folgende Bemerkungen: „weshalb wird denn in 98 für Vâsudeva das Affix vun statuirt, reicht resp. Affix vuñ in 99 nicht aus? denn es ist doch gar kein Unterschied, ob wir an vâsudeva das eine oder das andere Affix treten lassen, Gestalt und Accent sind in beiden Fällen völlig gleich. Nun, entweder hat Pâṇini dabei den Ehren-Vortritt des Wortes Vâsudeva (vor Arjuna) lehren wollen[2]), oder Vâsudeva gilt (ihm) gar nicht als kshatriya-Name, sondern ist hier saṃjnâ des bhagavant" idaṃ tarhi prayojanaṃ: Vâsudevaçabdasya pûrvanipâtaṃ vakshyâmîti, athavâ nai 'shâ kshatriyâkhyâ saṃjnai 'shâ tatra bhagavataḥ, welche letztern Worte dann von Kaiyaṭa durch: nityaḥ paramâtmadevatâviçesha iha Vâsudevo gṛihyata ity arthaḥ[3]), im Anschluss daran resp. von Trimbak Telang (p. 27) durch „a name of the supreme being" erklärt werden. Hiezu habe ich nun zunächst zu bemerken, dass die Angabe des Bhâshyakâra über die

---

[1]) nach Regel 96 bezieht sie sich auch auf leblose Dinge, dem Calc. schol. nach auf Kuchen und Backwerk. Ja, nach dem Calc. schol. ist das Wort überhaupt gar nicht abstract, sondern concret als „geliebter Gegenstand" zu fassen; bhajyate sevyata iti bhaktiḥ.

[2]) abhyarhitam pûrvaṃ nipatatîty (s. 2, 2, 34 vârtt. 3) asyâ 'rthasya jnâpanârtham ity arthaḥ, Kaiy.

[3]) prasañgena ca nirdeçena pûrvokto 'py artho (der Ehrenvortritt nämlich) jnâpyate, Kaiy.

völlige Gleichheit von vun und vuñ befremdet; allerdings ergeben beide Affixe die Form Vâsudevaka, eine Differenz besteht indessen doch z. B. darin, dass, wenn dieses Wort nach Regel 99 mit vuñ gebildet ist, für einen folgenden yuvapratyaya luk substituirt wird 2, 4, 58, was nicht der Fall ist, wenn es nach Regel 98 als mit vun gebildet aufgefasst wird. Was sodann den „Ehrenvortritt" anbelangt, so hat derselbe, streng genommen, hier nichts zu suchen; falls 98 eine proleptische Ausnahme zu 99 (gotrakshatriyâkhyebhyaḥ) ist, so steht Vâsudeva einfach schon yathâsaṃkhyam, resp. dárum voran, weil es ein gotra-Name, während Arjuna einfach kshatriyâkhyâ ist. Daher ist denn auch weiter die Annahme, dass Vâsudeva hier kshatriyâkhyâ sein solle, überhaupt nicht recht am Platze, da das Wort ja eben gar nicht als solche, sondern als gotra-Name aufgeführt ist[1]). Es frägt sich ferner, ob wir hier tatra nicht direct zu bhagavataḥ, als erstes Glied eines Compositums tatra-bhagavant, zu ziehen haben, welches dem sonstigen tatra-bhavant (s. oben p. 328) zur Seite stehen würde[2]). Endlich aber — und dies ist für unsern Zweck hier die Hauptsache — auch wenn bhagavataḥ hier selbständig zu fassen sein sollte, so scheint mir doch die Bedeutung, welche Kaiyaṭa und Trimbak Telang dem Worte geben, mit dem sonstigen Sprachgebrauch des Bhâshya nicht recht in Einklang zu stehen, da es sich darin auch noch ander-

[1]) es geben diese immerhin auffälligen Ungenauigkeiten unwillkürlich Anlass zu dem Zweifel, ob diese Erklärung des Bhâshya zu Regel 98 wirklich überhaupt dem Vf. desselben zuzuschreiben, nicht vielmehr als eine secundäre Glosse dazu zu erachten ist.

[2]) wie denn ja factisch bhavant durch den häufigen Gebrauch aus bhagavant abgeschliffen ist, wobei resp. letzteres sich neben jenem für besonders bevorzugte Personen im Gebrauch erhielt.

weitig mehrfach zur Bezeichnung von Personen verwendet findet, die bei aller ihnen schuldigen Ehrerbietung doch in keiner Weise irgend als „supreme being" gelten können. So erscheint es zu 2, 1, 1 f. 310b in: âha hi bhagavân: „supo ..." (2, 4, 71) iti direct als Name Pâṇini's; ebenso in einer kârikâ (in trishṭubh) zu 6, 1, 77 f. 33b:

nitye ca yaḥ çâkalabhâk[1]) samâse tadartham etad bhagavâṅç cakâra | sâmarthyayogân na hi kiṃ cid asmin paçyâmi çâstre yad anarthakaṃ syât ||, und zu 6, 1, 335 f. 56b padam itî 'yam bhagavataḥ kṛitrimâ saṃjnâ[2]). Im Namen des Saurya-bhagavant 8, 2, 106 f. 46b tatra Saurya-bhagavato 'ktam (Sauryaṃ nâma nagaraṃ, tatratyenâ "câryeṇe 'dam uktam, Kaiy.) steht es gewissermaassen appellativisch für: âcârya (Kaiy.) und auch der vârttika-Verfasser wird in einer kârikâ (saṃgrahaçloka nennt sie Kaiyaṭa) zu 3, 2, 8 f. 64a einfach: (provâca) bhagavân Kâtyaḥ genannt. Nun bedingt zwar allerdings die ausdrückliche Antithese von Vâsudeva, als saṃjnâ gegenüber von kshatriyâkhyâ, dass damit eben hier etwas ganz Besonderes, nicht ein blosser Lehrer, gemeint ist, und die Verwendung des Wortes bhagavant in dem Namen der çivabhâgavata, d. i. doch wohl eben „die den Çiva als bhagavant erkennen", lässt sich in der That für directe Gleichstellung des Vâsudeva mit Çiva, die Beide ihren Anhängern als bhagavant erschienen, geltend machen.

[1]) çâkalam iti hrasvatvam ity arthaḥ Kaiy. zu 6, 1, 125 (s. 127) fol. 53a.

[2]) daneben dann auch die vollere Form unter Beisetzung des Eigennamens: bhagavataḥ Pâṇineḥ Einl. f. 12a, resp. bhagavataḥ Pâṇiner âcâryasya 6, 1, 1 vârtt. 7 f. 8b (das vârtt. selbst hat einfach und schlicht blos: siddhaṃ tu tad guṇasaṃvijnânât Pâṇiner yathâ loke). 7, 1, 2 f. 58a (ebenso) 8, 4, 68 f. 78a.

Es genügt indessen doch auch vollständig, wenn wir überhaupt nur annehmen, dass Vâsudeva in den Augen des Vfs. jener Antithese eine über den Rang eines kshatriya weit erhabene Stellung als ein höheres, heiliges, göttliches Wesen einnahm, ohne dass man ihm deshalb gerade die unmittelbare Identificirung desselben mit Vishṇu zuzuschreiben braucht[1]). Factisch ist, dass sich von letzterer sonst nirgendwo im Bhâshya eine Spur findet, während noch zahlreiche andere Stellen sich auf Vâsudeva als halbgöttlichen Helden[2]), speciell auf seine feindlichen Beziehungen zu seinem Onkel Kaṅsa oder auf andere seiner rein menschlichen Persönlichkeit als Vṛishṇi-Held zugehörige Züge und Verhältnisse beziehen. Schon aus Goldstücker's „Pâṇini" p. 230 ergab sich, dass das in trishṭubh abgefasste Beispiel des Calc. schol. zu 3, 2, 111

jaghâna Kaṅsaṃ kila Vâsudevaḥ

dem Bhâshya (74a) entlehnt ist. Eine andere Stelle der Art ist: (sâdhur Devadatto mâtari) asâdhur mâtule Kṛishṇaḥ 2, 3, 36 f. 387a[3]). Die interessantesten und wichtigsten Angaben aber finden sich zu 3, 1, 26 f. 27a, wonach nämlich das Causativum von einem Erzähler in Bezug auf den Stoff

---

[1]) die erste directe Zusammenstellung der Namen Nârâyaṇa, Vâsudeva und Vishṇu findet sich im Taitt. Âr. 10, 1, 6, s. diese Stud. 1, 78.

[2]) Vâsudeva, Sohn des Vasudeva, bedeutet wohl eigentlich nur „Indra-Sohn", und dies so viel als „Held, Heros", s. diese Stud. 1, 432; es ist hiebei indess bemerkenswerth, dass ursprünglich nicht Indra, sondern Agni als Führer und König der vasu erscheint, s. diese Stud. 5, 240. 241, Indra diese Stellung erst secundär erhalten hat. — Als Königsname, wie es scheint eines Indoskythen, erscheint Vâsudeva als BAZOΔHO, auf zahlreichen Münzen, in einer dem ungefähren Datum des Bhâshya sehr nahe stehenden Zeit, nach Cunningham nämlich (Journ. R. As. Soc. 5, 196. 1870) „from BC. 13 to AD 26".

[3]) das Calc. schol. hat: sâdhuḥ Kṛishṇo mâtari asâdhur mâtule.

seiner Erzählung gebraucht wird, so dass man z. B. statt: Kansavadham âcashṭe einfach sagt: Kansaṃ ghâtayati „er lässt den Kansa (darin) sterben“ und statt: Balibandham âcashṭe vielmehr: Balim bandhayati, „er lässt den Bali darin gefangen nehmen“; und zwar dürfe man hiefür auch das Praesens verwenden, denn wenn es sich auch dabei (f. 28a) um etwas längst Vergangenes handele (cirahate ca Kanse cirabaddhe ca Balau), so fänden doch unmittelbare Darstellungen dieser Vorgänge auch in der Gegenwart noch statt, und zwar theils wirklich ganz leibhaftig durch die sogenannten çaubhikâs, welche: pratyaksham Kansaṃ ghâtayanti pratyakshaṃ ca Balim bandhayanti; theils seien dieselben auch in Gemälden (citreshu) dargestellt; theils endlich würden sie in den erzählenden Darstellungen der granthika (Rhapsoden) zu lebendiger Anschauung gebracht; und zwar wird von diesen speciell berichtet, dass sie sich bei einer dgl. Vorführung des Kansavadha in zwei Gruppen theilten, in die Parteigänger des Kansa und in die des Vâsudeva, die Einen mit schwarzem, die Andern mit rothem Antlitz, und dass sie die Gesinnungen des Kansa und des Kṛishṇa von der Geburt bis zum Tode möglichst nach Art wirklicher Empfindungen darstellten. Auf die grosse Bedeutung dieser Angaben für die Geschichte des indischen Schauspiels komme ich am Schluss dieser Abhandlung zurück, betone hier dagegen nur den Umstand, dass durch die hierbei vorliegende Nebeneinanderstellung des Kansa und des Bali[1]) wohl auch Jenem

---

[1]) die Bindung, resp. Gefangennahme des Bali bezieht sich offenbar auf die in ihren Keimen schon im Veda nachweisbare Bewältigung des Bali durch den (Sonnengott, resp. den) in Zwerggestalt, als vâmana, erscheinenden Vishṇu, wovon dieser auch später noch den Namen Balibandhana führt.

direct die Diesem zukommende Stellung eines Dämons zugewiesen[1]) wird, somit seiner Feindschaft gegen Kṛishṇa wohl ebenfalls ein mythisches Gepräge beizulegen ist, wofür denn auch die verschiedene Gesichtsfarbe ihrer Anhänger (die „Schwarzen" sind doch wohl die des Kaṅsa? obschon Kṛishṇa ja eigentlich selbst schwarz bedeutet!) einzutreten scheint. Oder sollten doch etwa irdische Kämpfe, der Ârya und der von ihnen in Indien vorgefundenen Aborigines, dabei mitspielen? Der Name Augrasenya[2]) erscheint im Uebrigen zu 4, 1, 114 f. 54a factisch als der eines Andhaka-Kriegers, ebenso wie Vaishvaksenya[3]), Vâsudeva, Bâladeva unter den Patronymicis von Vṛishṇi-Kriegern (s. unten). Auch der Name des Akrûra[4]) wird zu 4, 2, 104 f. 73b angeführt, und zwar er und seine Partei neben Vâsudeva und dessen Partei: Akrûravargyaḥ, °vargîṇaḥ, Vâsudevavargyaḥ, °vargîṇaḥ (Akrûro nâma kshatriyaḥ Vâsudevo bhagavân, Kaiy.). Der Name Govinda als „Rinder-Erbeuter" (?) ergiebt sich schon aus dem vârttika zu 3, 1, 138 f. 61b (und zwar eben als saṃjnâ, nicht als Adjectiv, wie Pet. W. annimmt), und der Name Keçava[5]) aus einem halb-metrischen Citat[6]) zu 2, 2, 34 f. 370b:

---

[1]) wie er denn ja auch später noch entweder selbst direct asura genannt wird, z. B. im Bhavishyottarapurâṇa: hate Kaṅsâsure dushṭe, oder doch mit dem asura Kâlanemi identificirt, resp. als dessen Incarnation bezeichnet wird.

[2]) Ugrasenaja ist ein Name Kaṅsa's.

[3]) Vishvaksena ist ein Name Kṛishṇa's; s. noch Vishvaksenâ-'rjunau im gaṇa râjadanta zu 2, 2, 31 (bh. na vy.).

[4]) Kṛishṇa's Onkel von väterlicher Seite, Sohn Çvaphalka's im Harivaṅça; vgl. schon bei Yâska im Nirukta 2, 2: Akrûro dadate maṇim, und Roth's Bem. dazu.

[5]) wie Kṛishṇa zu diesem Namen gerade gekommen sein mag (im Çatap. Br. wird damit ein Eunuch bezeichnet, in der Ath. S. langhaarige Kobolde, welche den Embryonen nachstellen), ist einstweilen noch höchst räthselhaft: ebenso steht es ja freilich auch mit Govinda, sowie mit Kṛishṇa selbst.

[6]) ein ordentliches Metrum lässt sich eben nicht herstellen.

mṛidaṅgaçaṅkhatûṇavâḥ prithaṅ nadanti saṃsadi
prâsâde dhanapati- Râma- Keçavânâm;

und zwar ist unter Râma hier offenbar (noscitur ex sociis) Baladeva (s. oben p. 355) zu verstehen[1]), der ausserdem auch noch unter seinem Namen Saṃkarshaṇa, und zwar in einem richtig-metrischen Citat, erscheint 2, 2, 24 f. 363a:

Saṃkarshaṇadvitîyasya balaṃ Krishṇasya vardhatâm.

Vielleicht bezieht sich auf Krishṇa auch das ebenfalls metrische Citat (in vaṅçasthâ):

asidvitîyo 'nusasâra Pâṇḍavam.

Und so mögen denn hier auch gleich noch die sonstigen Data folgen, die sich im Bhâshya auf die Sage des MahâBhârata beziehen, wobei ich natürlich, wie hier durchweg, das bereits aus Pâṇini selbst sich Ergebende (s. dies. Stud. 1, 148) bei Seite lasse. Yudhishṭhira als älterer Bruder des Arjuna ergiebt sich aus dem Beispiel: Yudhishṭhirârjunau 2, 2, 34 vârtt. 6 f. 371a, s. noch 8, 1, 15 f. 11b; Bhîmasena, wovon Bhaimasena und °nya, Nâkula und Sâhadeva ergeben sich aus 4, 1, 114 f. 54a, Duḥçâsana und Duryodhana aus dem vârttika 2 zu 3, 3, 130 f. 93b (und zwar als bhâshâyâm so gebraucht); und auch die Angabe zu 3, 2, 122 f. 77a

dharmeṇa sma Kuravo yudhyante

ist wohl sicher ebenfalls hergehörig. Die Bildung des Namens Vaiyâsaki aus Vyâsa im vârttika zu 4, 1, 97, resp. die Angabe des Bhâshya f. 52a, dass darunter Çuka zu verstehen sei, Vaiyâsakiḥ Çukaḥ, führt uns sogar auch einen der bei der Abfassung des MahâBhârata selbst, nach

---

[1]) nicht der Sohn des Daçaratha, den Trimbak Telang am a. O. p. 42 darin erkennt.

dessen eigner Sage, betheiligten Lehrer vor[1]). Es kann demnach in der That wohl kaum einem Zweifel unterliegen, dass es damals bereits eine poetische Bearbeitung der MahâBhârata-Sage gab. Für die Existenz dieses Werkes in einer dem vorliegenden Bestande desselben irgendwie ähnlichen Form indessen wird hierdurch, zum Mindesten, nichts irgend bewiesen. Und wir kommen somit auch só im Wesentlichen schliesslich doch immer noch über jene Stelle aus Dio Chrysostomos über den „Indischen Homer“ nicht hinaus, die ich noch in meiner letzten Besprechung dieses Gegenstandes im Indian Antiquary 2, 59 (Februar dieses Jahres) als „the first direct testimony of the existence of an epic work treating of the same subject as our Mahâbhârata“ bezeichnet habe; denn diese Angaben des Griechen datiren ja ihrerseits offenbar aus älterer Zeit, wenn auch nicht nothwendig von Megasthenes selbst her, wie Lassen meint, so doch immerhin aus einer Zeit, welche mit der des Bhâshya so ziemlich zusammenfallen könnte[2]). — Der Gang der Untersuchung hat uns hier zwar unmittelbar zu den literargeschichtlichen Daten geführt, die aus dem Bhâshya zu gewinnen sind; ich wende mich indessen doch zunächst erst noch zu denjenigen, die mit den historischen Daten selbst in einem noch innerlicheren Zusammenhange stehen, zu den geographischen Daten nämlich.

Da mag denn die Angabe voranstehen, dass die Erde

---

[1]) ob bei çukasya mâràvikasya 2, 2, 11 f. 354a auch an diesen Çuka, oder an einen çuka zu denken, muss zunächst dahingestellt bleiben (sollte etwa mâṇavi° zu lesen sein?). — Unter Vaiçampâyana bei Pâṇini selbst 4, 3, 104 ist, s. auch die Angaben des Bhâshya f. 82b, vielmehr ein vedischer Lehrer zu verstehen.

[2]) s. meine Abh. über das Râmâyaṇa p. 20.

sieben dvîpa habe: saptadvîpâ vasumatî, Einl. f. 16b[1]); die ältere Zeit kannte ja nur deren vier, s. diese Stud. 3, 123. 148. 9, 77. — Der Umfang des âryâvarta sodann wird zweimal mit denselben Worten angegeben. Das erste Mal zu: „çûdrânâm aniravasitânâm" 2, 4, 10[2]) f. 397b, wo dies letztere Wort zunächst durch: âryâvartâd anir°, d. i. „innerhalb des âryâvarta lebend" erklärt wird[3]); kaḥ

[1]) diese Angabe findet sich bei einer interessanten Untersuchung darüber, wie gross wohl der Bereich der Sprache überhaupt sei. Alle Wörter — heisst es — möchten sie auch an einem Orte ungebräuchlich sein, kämen doch an einem andern vor, man müsse sich nur Mühe geben, sie zu finden. Der Bereich der Sprache sei so gross — denn die Erde habe 7 dvîpa, der Welten seien drei, der Veda vier mit aṅga, rahasya und alle vier in zahlreichen Zweigen, dazu noch vâkovâkyam, itihâsa, purâṇa und die vidyâ-Werke —, dass es vermessen sei, ehe man all das durchgemacht, zu behaupten: das und das Wort komme nicht vor: sarve deçântare | sarve khalv apy ete çabdâ deçântareshu prayujyante, na cai 'vo 'palabhyante, upalabdhau yatnaḥ kriyatâm, mahân çabdasya prayogavishayaḥ saptadvîpâ vasumatî trayo lokâç catvâro vedâḥ .... itihâsaḥ purânam vaidyakam ity etâvân chabdasya prayogavishayaḥ, etâvantam çabdasya prayogavishayam ananuniçamya „santy aprayuktâ" iti vacanam kevalam sâhasamâtram eva.

[2]) die Regel besagt, dass die Namen solcher çûdra, die aniravasita sind, zu einem singularen dvandva zusammentreten können.

[3]) diese Erklärung wird indess dann als ungenügend bezeichnet, weil man ja bei ihrer Annahme die doch üblichen Composita: Kishkindha-Gandhikam, Çaka-Yavanam, Çaurya-Krauñcam nicht bilden dürfe, da es sich dabei eben um çûdra handele, die ausserhalb des âryâvarta wohnen. — Eine zweite Erklärung durch: âryanivâsâd anir°, d. i. „innerhalb einer ârischen Ansiedlung wohnhaft", genügt auch nicht, denn von den caṇḍâla und den mṛitapa, Leichenwächtern, die innerhalb der grossen Städte wohnen, pflege man kein singulares, nur ein plurales dvandva-Compositum zu bilden, also: caṇḍâlamṛitapâs (nicht °pam). — Auch eine etwaige dritte Erklärung: „vom Opferwerk nicht ausgeschlossen" passt nicht, denn man bilde die singularen dvandva: takshâyaskâram, rajakatantuvâyam, obschon Holzhauer, Eisenschmiede, Wäscher und Weber factisch vom Opfer ausgeschlossene çûdra sind. Die einzig richtige Erklärung sei: pâtrâd anir° und resp. solche çûdra gemeint, die ein Gefäss, aus dem sie essen, dadurch nicht só entweihen, dass es nicht nach geschehener Reinigung wieder gebraucht werden könnte (ein somit für die Çaka und Yavana immerhin ganz schätzenswerthes Zugeständniss!).

punar âryâvartaḥ? prâg Âdarçât pratyak Kâlakavanâd dakshiṇena Himavantam uttareṇa Pâriyâtram. Nach Kaiyaṭa sind dies sämmtlich Berge, zwischen denen, also östlich vom Âdarça, westlich vom Kâlakavana, südlich vom Himavant, nördlich vom Pâriyatra, der âryâvarta lag. Den Âdarça finde ich als westliche Grenze des Madhyadeça auch im Pratijnâpariçishṭa genannt[1]), s. meine Abh. über das Pratijnâsûtra p. 103; den Kâlakavana kann ich anderweitig nicht nachweisen. Die zweite Stelle, wo diese Angabe über den Umfang des âryâvarta sich findet, ist von besonderem Interesse, weil sie speciell von der Autorität desselben für den Sprachgebrauch überhaupt handelt (und schliesse ich an sie gleich Alles das noch an, was mir etwa sonst noch hierüber gerade, in Bezug also auf die geographische Abgrenzung desselben, aus dem Bhâshya zur Hand ist). Zum gaṇa pṛishodara 6, 3, 109, der ja theils unregelmässige Bildungen, theils dunkle und auffällige Wörter enthält, wird bemerkt (f. 104b), dass der Sprachgebrauch sich nach den im âryâvarta (so und so begrenzt) wohnenden gelehrten (çishṭâḥ) Brâhmana richte; sie seien dafür pramâṇam[2]). Nun, wenn dies der Fall ist, wirft sich das Bhâshya hierauf ein, wozu ist dann überhaupt die ganze ashṭâdhyâyî, d. i. Pâṇini's Werk,

[1]) bei Varâh. Mih. 14, 25 wird er in den Norden gesetzt. Der Name bedeutet: Spiegel, was in der That eigentlich wohl auf einen Eisberg hinführt.

[2]) etasminn âryâvarte nivâse brâhmaṇâḥ kumbhîdhânyâ alolupâ agṛihyamâṇakâraṇâḥ kiṃcid antareṇa kasyâç cid vidyâyâḥ pâraṃ gatâḥ tatrabhavantaḥ çishṭâḥ; Kaiyaṭa: kumbhîdhânyâḥ kumbhyâm eva yeshâṃ dhânyaṃ (geringe Vorräthe habend); dambhârthaṃ kumbhîdhânyaṃ syâd ity âha: agṛihy. dṛishṭakâraṇam antareṇai 'va sadâcârânuvartinaḥ (ohne besondere Nebenabsichten handelnd); kiṃcid antareṇâ 'pi vinai 'vâ 'bhiyogâdinâ sarvavidyâpâragâḥ.

noch nöthig? Die Antwort lautet: um zu erkennen eben, ob Jemand çishṭa ist. Wenn nämlich Einer, der sie studirt hat, einen Andern treffe, der dies nicht gethan hat, und die darin gelehrten Wörter dennoch richtig so braucht, nun, so erkenne Jener daran, dass dieser, sei es durch Schicksalsgunst, sei es von Natur, dies thue und schliesse ferner, dass derselbe, wie er diese Wörter richtig brauche, so dies auch bei den andern ebenso thun werde[1]). In dieser Darstellung scheint mir nun eine Anerkennung des Factums, dass Pâṇini's Werk nicht im âryâvarta abgefasst ist, durchzuschimmern. Ueber dieses Factum selbst kann sich nämlich der Vf. des Bhâshya doch wohl kaum im Unklaren befunden haben, wie er denn ja auch die bei Pâṇini dreimal vorkommende, und bei ihm als einem Gandhâra auch ganz berechtigte, Bezeichnung der Bharata als Prâcya „Oestliche" in einer für Pâṇini's Standpunkt ganz angemessenen Weise erklärt[2]), während er von seinem eigenen

---

[1]) yadi tarhi çishṭâḥ çabdeshu pramâṇam kim ashṭâdhyâyyâ kriyate? çishṭaparijnânârthâ 'shṭâdhyâyî, katham punar ashṭâdhyâyyâ çishṭâḥ çakyâ vijnâtum? ashṭâdhyâyîm adhîyâno 'nyam paçyaty anadhîyânam ye 'tra vihitâḥ çabdâḥ tân prayuñjânam, sa paçyati: nûnam asya daivânugrahaḥ svabhâvo vâ yo 'yam na câ 'shṭâdhyâyîm adhîte ye câ 'syâm vihitâḥ çabdâs tûṅç ca prayuṅkte nûnam ayam anyân api jânâtîti, evam eshâ çishṭajnânâyâ 'shṭâdhyâyî 'ti.

[2]) zu 2, 4, 66 f. 409 a. Es handelt sich darum, ob prâcyabharateshu durch ca aufzulösen: Prâkshu Bharateshu ca, oder durch das Relativum prâñco ye Bharatâḥ. In ersterm Falle erscheint Bharata als überflüssig, denn anderswo als im Osten giebt es keine Bharata, na hy anyatra Bharatâḥ santi, im zweiten aber ist prâkshu überflüssig, denn es giebt eben keine Bharata, die nicht prâñc wären: na hy aprâñco Bharatâḥ santi. Diese Schwierigkeit löst sich dadurch, dass man Bharata als nähere Bezeichnung zu prâñc fasst; der âcârya (und dies ist hier also Pâṇini) will damit andeuten (etaj jnâpayaty âcâryaḥ), dass in andern Fällen, wo er prâñc braucht, die Bharata ausgeschlossen sind, z. B. von dem luk des yuvapratyaya, der in 2, 4, 60 für die durch iñ gebildeten Patronymica (gotra) der Prâñcas ge-

Standpunkte aus die Bharata doch wohl mitten in den âryâvarta selbst hineinsetzen müsste, nicht irgend noch als prâcya auffassen könnte? Sollte nicht hiermit in Bezug stehen, dass das Bhâshya diejenigen Regeln, in denen Pâṇini von dem Sprachgebrauch der Prâñcas handelt, bis auf zwei sämmtlich unerwähnt lässt? Und bei der einen dieser beiden Regeln 7, 3, 14 giebt es zudem (f. 112a) gar keine Beispiele, bei der andern 1, 1, 75 aber führt es zum Wenigsten (f. 177b) auch keine Beispiele östlicher Ortsnamen, sondern nur Gegenbeispiele von (nach Kaiyaṭa) Vâhîka-Namen auf. Sollte dies nicht für absichtlich zu halten, und zwar eben dadurch zu erklären sein, dass diese Regeln, welche Pâṇini für den Sprachgebrauch der Prâñcas angiebt, sich auf Landstriche bezogen, die für den Vf. des Bhâshya gar nicht prâñc waren, weil er eben selbst darin lebte[1])? Hiegegen ist nun freilich zu bemerken, dass Pâṇini, ob er auch (der Tradition nach) ein Gandhâra war, dennoch keineswegs die Sprache dieses seines Heimathlandes seinem Werke speciell zu Grunde gelegt haben kann, obschon immerhin ein guter Theil der vârttika des (ihm gegenüber) dem Osten angehörigen Kâtyâyana auf

---

lehrt wird; dieser luk gilt für die Bharata nicht, bei ihnen heisst nicht Vater und Sohn Auddâlaki, sondern nur der Vater heisst so und der Sohn heisst Auddâlakâyana.

[1]) von den im Calc. schol. zu jenen Regeln angeführten Beispielen — 4, 1, 178 Pañcâli, Vaidehî, Âñgî; 4, 2, 76 Kâkandî; 4, 3, 113 Vaiñgîyâḥ, Paushpîyâḥ, speciell als Bharata: Kâçîyâḥ; 120 Âḍhakajambukaḥ, Çâkajambukaḥ, Mâllavâstavam; 123 Pâṭaliputrakaḥ, Kâkandî, Mâkandî; 139 Kaṭanagarîyam (Kaṭha?), Kaṭaghoshîyam, Kaṭapalvalîyam; 7, 3, 14 Aishukâmaçama, Pâṭaliputraka, Kânyakubja — gehören mehrere ganz entschieden mitten in den âryâvarta hinein. Zu 1, 1, 75 werden ebendas. die Eṇîpacanîyâs, Gonardîyâs, Bhojakaṭîyâs, Âhichatram, Gomatî als dgl. östliche Beispiele aufgeführt; zu den Gonardîya aber soll ja Patañjali selbst gehört haben (s. oben p. 316).

diesen Umstand zurückgeführt werden mag (s. diese Stud. 5, 44), sondern dass er im Wesentlichen offenbar dem allgemeinen Sprachbewusstsein der çishṭa seiner Zeit den richtigen Ausdruck gegeben haben muss, denn nur só ist zu erklären, dass er eben der allgemein anerkannte Lehrer geworden ist. Man sollte daher auch meinen, dass er, dem entsprechend, auch in seinen geographischen Bezeichnungen sich auf den Standpunkt des âryâvarta, mitten nach Indien hinein also, gestellt habe. Und in der That, in einer sehr speciellen Beziehung hat er dies auch factisch gethan, in seiner Adoption nämlich des Ausdrucks Vâhîka, der nur von da aus erklärlich ist, die Vorstellung eines âryâvarta resp., ausserhalb dessen die betreffenden Landstriche liegen, eo ipso bedingt (s. vârtt. zu 4,1,85 f. 38a, Lassen 1,822), und in seinem Munde um so mehr auffällt, als er ja selbst ein Vâhîka war. Er mag wohl eben den Gegensatz zwischen Vâhîkâs und Prâcyâs bereits durch den Sprachgebrauch geheiligt vorgefunden haben (s. Çat. 1,7,3,8); die Bedeutung des ersten Namens konnte er nicht wohl ändern, in Bezug auf die Bedeutung des zweiten dagegen hat er sich doch wohl von seinem eignen Aufenthaltsorte, für den eigentlich ganz Hindostan: prâcya war, leiten lassen, wie denn ja in dieser letztern Hinsicht seine specielle geographische Beziehung, man möchte fast sagen, seine dgl. Beschränkung, auf das nordwestliche Indien charakteristisch genug ist. Neben den Vâhîka und Prâcya erwähnt er im Uebrigen zwar noch Nördliche, Udañcas resp. Udîcyâs, aber keine Südlichen, denn südlich von ihm war bald das Meer, und keine Westlichen, denn er lebte eben in einem Grenzlande, westlich von welchem es keine rechten âryanivâsa mehr gab. Denn die Kamboja galten ja

den Indern gar nicht mehr als ârya, wie nahe deren Sprache auch der ihrigen verwandt war, und wie klar sich ihnen auch doch noch das Bewusstsein gerade hievon aufdrängte. — Der Beweis hiefür liegt ja klar genug in jener bekannten Stelle in Yâska's Nir. 2, 2 vor, welche sich resp., wie andere dgl. Citate daraus, auch hier im Bhâshya (Einl. f. 16b) vorfindet, und zwar hier mit einigen wichtigen Zuthaten. Wenn es nämlich bei Yâska nur heisst, dass Wurzel çu (çavatiḥ) als Verbum finitum nur bei den Kamboja, bei den Ârya dagegen nur in Ableitungen wie çavas vorkomme[1]), und dass ebenso √dâ schneiden nur bei den Prâcya, während das abgeleitete dâtra nur bei den Udîcya im Gebrauch sei, so trennt das Bhâshya diese beiden Angaben, die es, mit geringen Abweichungen im Wortlaute, ganz ebenso mittheilt, durch Zwischenschiebung einer an dieser Stelle eben ungehörigen Bemerkung, die vielmehr dahinter ihren richtigen Platz gehabt hätte, dahin lautend, dass „gehen" an verschiedenen Orten verschieden bezeichnet werde, bei den Surâshṭra durch √hamm, bei den Prâcya-Madhyama durch √rañh, bei den Ârya durch √gam allein: hammatiḥ Surâshṭreshu, rañhatiḥ Prâcya-Madhyameshu, gamim[2]) eva tv Âryâḥ prayuñjate.

[1]) diese richtige Erklärung der Stelle habe ich zuerst in meinen Akad. Vorles. p. 169 n. (die betreffenden Exemplare wurden am 9. August 1852 versandt) gegeben. Später (Oxford, 9. Dec. 1852) hat dann auch M. Müller dieselben behandelt, s. Z. D. M. G. 7, 373 ff., und das Mahâbhâshya, dessen erste Bogen in Ballantyne's Ausgabe ihm damals durch dessen Güte zugänglich waren, zur weiteren Bekräftigung herangezogen. Er sucht übrigens in çava iti das Wort çava Leiche; es handelt sich vielmehr eben wohl um das Neutrum çavas. S. im Uebrigen noch diese Stud. 4, 379. Ind. Streifen 2, 493.

[2]) die hier vorliegende Aufführung einer Wurzel durch angefügtes i (gami), resp. die Bildung eines derartigen nomen actionis findet sich einmal auch in Kâty.'s çrautasûtra 6, 7, 24 (vacibhedât = vacanabhedât); vgl. MBhâr. 8, 1992 mitram minder nandateḥ priyater vâ.

Wenn man bei Yâska immerhin die Prâcya und Udîcya als Unterabtheilungen der Ârya fassen kann, so stehen dagegen in diesem Einschube des Bhâshya diese Letztern nicht nur den Surâshṭra, die doch anderweitig gerade, wie auch schon ihr Name zu bezeugen scheint, speciell als Ârya gelten[1]), sondern auch den Prâcya, ja sogar den Madhyama gegenüber. Das ist denn freilich etwas räthselhaft. Und was die Angaben selbst betrifft, so ist ihr sprachlicher Inhalt ebenfalls höchst eigenthümlich. Die Wurzel hamm ist bis jetzt allerdings in Texten noch nicht weiter nachgewiesen, erscheint indess Nigh. 2, 14 unter den gatikarman, ebenso wie √rañh, das im Uebrigen auch im Ṛik mehrfach direct belegt ist; dass aber √gam, wie der Wortlaut des Bhâshya eigentlich besagt, bei den Surâshṭra, Prâcya und Madhyama gar nicht recht vorkomme, dagegen die Ârya ausschliesslich nur sie, nicht √hamm und √rañh verwendeten, nun das klingt eben sehr absonderlich. Die Wurzel hamm sieht übrigens in der That weder sanskritisch, noch prâkritisch, noch ârisch überhaupt aus. Und doch handelt es sich bei Yâska wie im Bhâshya offenbar eben um sanskritische Wörter, wie denn auch im Bhâshya 6, 1, 13 f. 14b hañsa direct davon abgeleitet wird. — Von sonstigen dgl. Bemerkungen über den Sprachgebrauch bestimmter Gegenden kann ich im Bhâshya nur noch aus dem vârttika zu 7, 3, 45 f. 116a eine Berufung auf die Verwendung des Wortes vartakâ als Vogelname bei den prâñcas (vartikâ im Norden, udîcâm, nach dem Calc. schol. s. dies. Stud. 5, 45), ferner die bereits oben (p. 317) berührte

---

[1]) vgl. diese Stud. 1, 220 n.; obschon andererseits allerdings Surâshṭra gelegentlich auch als unter griechischem Einflusse stehend aufgefasst werden kann, s. diese Stud. 4, 269. 270. 9, 380. meine Abh. über das Râmây. p. 24.

Angabe in der Einleitung f. 14b über die Vorliebe der Dâkshiṇâtya für die taddhita, sowie die ebenfalls daselbst bereits aus 1, 1, 19 f. 83a angeführte Notiz über die Verwendung des Wortes sarasî für saras im Dakshiṇâpatha nachweisen[1]). Von anderweitigen allgemeinen Bemerkungen über den Sprachgebrauch aber ist die interessanteste jedenfalls die zu 1, 3, 1 f. 234b: loke hi krishyarthe kasim prayuñjate dṛiçyarthe ca dasim, welche ein zwar selbstverständliches, immerhin aber doch ganz dankenswerthes Zeugniss dafür ablegt, dass man damals loke überhaupt gar nicht mehr Sanskrit, sondern Prâkṛit sprach (; die Nir. 6, 26 vorliegende Erklärung von dasra durch darçanîya, ebenso wie die Sâyaṇa's für dasma, beruht wohl auch einfach auf einer dgl. Heranziehung der Prâkrit-Form der √darç, die übrigens als Wurzel dasi sogar auch in den dhâtupâṭha, s. 33, 8, Aufnahme gefunden hat). Dahin gehört auch devadiṇṇa, neben devadatta Einl. f. 28b, so wie etwa yarvâṇas tarvâṇas Einl. f. 18a für yadvânas tadvânas. Dass es damals im Sanskṛit viele apaçabda-, resp. apabhrança-Formen gab, erwähnt das Bhâshya mehrfach (ein solennes Beispiel dafür ist: gâvî, gotâ, goṇî, gopotalikâ neben einfachem go, Einl. f. 6b. 10b. 17a). — Auch von der Sprache der mlecha, resp. asura giebt das Bhâshya ge-

[1]) zwar nicht direct auf den Sprachgebrauch bezüglich, aber doch sonst hergehörig, und von erheblicher Bedeutung ist die Angabe zu 4, 2, 138 f. 75b über die verschiedene geographische Vertheilung (caraṇasambandhena nivâsalakshaṇo 'ṇ vaktavyaḥ) der vedischen Schulen (caraṇa; Kaṭhâdayaḥ, Kaiy.), dass es nämlich „drei" prâcyâḥ, „drei" audîcyâḥ, „drei" mâdhyamâḥ dgl. gebe; dazu Kaiyaṭa: pṛithivîmadhyaṃ nivâsa eshâṃ caraṇânâm ity atrâ 'rthe mâdhyamâç caraṇâ iti bhavatî 'ty arthaḥ, während sonst, wie das Bhâshya selbst angiebt, pṛithivîmadhye bhavo madhyamîyaḥ heisst. Der Westen und der Süden fallen hiebei also ganz aus.

legentlich ein Beispiel, und zwar im Anschluss an Çatap. 3, 2, 1, 24 (oder an eine Parallelstelle dazu?); die asura wurden, heisst es daselbst, geschlagen, weil ihr Kriegsruf: helayo helayaḥ lautete, statt: he 'rayo he 'rayaḥ; tasmâd brâhmaṇena na mlechitavai.

Gehen wir denn nunmehr speciell auf die geographischen Einzeldata des Bhâshya ein, so beginnen wir wohl am Besten mit der Heimathgegend Pâṇini's, also dem Nordwesten Indiens. Wenn derselbe hiebei in der That verhältnissmässig sehr zahlreich vertreten ist, so liegt dies möglicher Weise eben daran, dass diese Beispiele wohl zum Theil gar nicht dem Bhâshya selbst angehören, sondern ein von dem Vf. desselben bereits vorgefundenes Gut repräsentiren, und dass durch sie somit etwa der Umstand, dass Pâṇini seine Beispiele seiner Nachbarschaft entlehnte, noch gewissermaassen reflectirt wird. Insbesondere könnte dies von den mehrfachen Angaben über die Namen von Vâhîka-Ortschaften gelten, die uns zugleich auch noch factisch in die eben behandelte Frage über die geographische Begrenzung des Sprachgebrauches zurückführen. Es finden sich diese Angaben zwar nicht unmittelbar an dér Stelle, wo Pâṇini selbst von den Vâhîkagrâma spricht (4, 2, 117), da das Bhâshya gerade dieses sûtra nicht speciell erklärt, aber doch kurz zuvor und mit speciellem Bezuge darauf, nämlich zu 4, 2, 104 f. 72b und 74b. Daselbst werden folgende neun Namen von dgl. Ortschaften aufgeführt: Ârât (ârân nâma Vâhîkagrâmaḥ; davon bildet sich ârâtkî und ârâtkâ), Dâsarûpyam (resp. Dâça°, davon °pyakaḥ), Çâkalam[1]) (°likî,

[1]) zu den Madra gehörig, s. Pet. W.

°likâ), Sausukam[1]), Kâstîram[2]), Pâtâlaprastham (°sthikah), Nândîpuram (°rakah), Kaukkuṭîvaham (°vahakah), Mauñjah (f. 75a, davon Mauñjîyah). Nach Kaiyaṭa gehört auch Dâkshikarshuh (°rshukah) 4, 2, 104 f. 73a hieher[3]), wie er denn auch die zu 1, 1, 75 f. 178a aufgeführten beiden Wörter Saipurikî (°rikâ), Skaunagarikî (°rikâ) als von zwei Vâhîkagrâma Namens Sepura und Skonagara stammend bezeichnet. — Die Vâhîka erscheinen im Uebrigen gelegentlich als träge (oder dumm) wie Ochsen. So zu 8, 1, 12 f. 10b. 11a agnir mâṇavakah gaur vâhîkah, wozu Kaiyaṭa bemerkt: agniçabdo 'gnigatam taikshṇyam mânavake pratipâdayitum prayujyate evam goçabdah sâsnâdimadgataj âḍya pratipâdanâya Vâhîke prayujyate. Dieselbe Anschauung liegt resp. der Bemerkung zu 1, 1, 16 f. 81b zu Grunde: evam tarhi gauṇa-mukhyayor mukhye kâryasampratyaya iti, tad yathâ, gaur anûbandhyo 'jo 'gnîshomîya iti na vâhîko 'nubadhyate, katham tarhi vâhîke vṛiddhy-âtve bhavatah: „gaus tish-

---

[1]) davon Sausukîyah, vgl. auch noch 4, 2, 141 f. 75b.

[2]) davon °rikî°, rikâ. — Dieser Name erscheint auch bei Pâṇ. selbst 6, 1, 155 (bh. na vy.) und zwar als der einer Stadt (nagara). Nach Pâṇini's Meinung ist das s ein Einschub, und der Name eigentlich kâtîra. Ich habe indess schon früher, s. Ind. Skizzen p. 75. 89. diese Stud. 5, 29, die Vermuthung ausgesprochen, dass dieser Name vielmehr von kastîra κασσίτερος stamme; dann hätten wir darin den Abkömmling eines griechischen Wortes vor uns, was bei einem vâhîka-Worte keine grossen Bedenken macht. Die Griechen könnten das Zinn dort gefunden haben, und der Ort danach benannt worden sein. Vgl. Lassen 1, 239 über Zinngruben, z. B. in Mewar an der Parṇâçâ, und über Zinnhandel überhaupt Müllenhoff, Deutsche Alterth. 1, 211.

[3]) über die Zugehörigkeit der Dâkshi in das nordwestliche Indien s. diese Stud. 4, 357. 5, 130. In der im Pet. W. unter Dâkshikanthâ citirten Stelle aus Bharata's schol. zum Amarakosha ist statt Bâhlika jedenfalls wohl auch Bâhika zu lesen.

ṭhati" „gâm ânaye" 'ti? arthâçraya etad evaṃ bhavati, yad dhi çabdâçrayaṃ çabdamâtre tad bhavati çabdâçraye ca vṛiddhy-âtve; wozu Kaiyaṭa u. A. yathâ goçabdasya jâḍyâdiguṇanimitto 'rtho vâhîkaḥ; und Nâgeça (Ballantyne p. 380) führt resp. u. A. auch ein Beispiel: gâṃ vâhîkam pâṭhaya auf[1]). — Dieser von brahmanischem Stolze getragenen Verachtung der Vâhîka stellt sich zur Seite die Bezeichnung der Khaṇḍika und Kaliñga als Solcher, mit denen man nichts zu thun haben, und der Dârva als Solcher, von denen man nichts annehmen dürfe, in einer metrisch gefärbten, und mit einigen kleinen Abänderungen auch leicht in richtige trishṭubh-Form zu bringenden Angabe zu 3, 2, 115 f. 75b:

no Khaṇḍikân jagâma (lies: jagăma) no Kaliñgân
na kârisomam prayayâv agne (lies: papâv agne 'ham) |
na Dârvajasya pratijagrâha (lies: °grăhâ 'ham)
ko me manushyaḥ prahared vadhâya? ||

Nach Kaiyaṭa wären die betreffenden Anklagen gegen verschiedene Personen gerichtet[2]); am Einfachsten ist aber,

[1]) zu 4, 1, 48 f. 25a führt Kaiyaṭa hiefür noch einen Spruch des Hari an: gotvànushañgo Vâhîke nimittât kaiç cid ishyate. — Es erinnert dies daran, dass auch Gotama als Name Buddha's gelegentlich durch „grösster Ochs" erklärt wird; anders gewendet, resp. zu der eigentlichen Bedeutung des Wortes go gehörig, erscheint der Comparativ desselben zu 5, 3, 55 f. 60a: gaur ayaṃ yaḥ çakaṭaṃ vahati, gotaro 'yaṃ yaḥ çakaṭaṃ vahati sîraṃ ca.

[2]) sein Scholion lautet: na kevalaṃ taddeçasya bhojanâder apahnavaḥ yâvat taddeçagamanâder api bhavatî 'ty arthaḥ, Khaṇḍikâ nâma janapadaḥ | „tvayâ ayâjyo yâjita" ity uktaḥ kaçcid âha: na kârisomam (nâkâ° Edit., irrig) iti, kârî yâjaka ṛitvig ucyate, tasya somam ahaṃ na papau, ṛitvig bhûtvâ somaṃ na pîtavân api tu yajamâna eva bhûtve 'ty arthaḥ, ṛitvik-tvam evâ 'pahnute | tathâ „pratigrahas tvayâ 'yogyâd gṛihîta" ity ukta âha: na dârvajasyeti, Dârvo nâma janapadaviçeshaḥ, tatra jâtasyâ 'haṃ na pratijagrâho 'ti, sarvathâ pratigrahîtṛitvam apahnute | ko me manushya iti, ko manushyo vadhâya mamâ 'satyâropaṇena (blos °paṇe?) prahared ity arthaḥ.

den Vers in den Mund eines Einzigen zu legen, der sich darin ganz im Allgemeinen gegen alle möglichen Anklagen vertheidigt: „Was habe ich denn so Schlimmes verbrochen? ich habe weder dás noch dás gethan; wer will einen Stein auf mich werfen?" Die Dârva Δυρβαῖοι gehören nach dem Nordwesten (s. Lassen 2,138 n.), die Kaliñga nach dem Südosten, die Khaṇḍika vermag ich nicht zu placiren[1]. Sollten hierbei etwa Antipathieen gegen den Buddhismus mitspielen?

Nachbarn der Dârva sind die Baktrer, deren Hauptstadt Bâkhdhî uns hier bereits in der ihrer modernen Form Balh entsprechenden Gestalt Vâhlî entgegentritt, im vârtt. zu 4, 2, 99 f. 71 b; es wird davon Vâhlâyanî gebildet, wie von den daneben genannten, sonst annoch unbekannten Urdî und Pardî sich Aurdâyanî, Pârdâyanî bilden. [Die interessante Angabe im Calc. schol. zu 8, 4, 9, dass die Vahlîka ein Getränk Namens sauvîra liebten, während die Gândhâra einen Saft, Namens kashâya, die Prâcya surâ und die Uçînara Milch bevorzugten, fehlt leider hier, da diese Regel bh. na vy. — Ich bemerke hier noch gegen das Pet. W. unter Balhika, dass der Name des Valhika Prâtîpîya hiermit vermuthlich gar nichts zu thun hat, sondern auf √valh zurückgeht, s. diese Stud. 4, 217 n.].

Noch weiter nach Nordosten hinauf führt uns, wenn ich nicht irre, der Name des Berges Vâlavâya, der 4, 3, 84 f. 81 a als der wahre Fundort der Berylle erscheint;

[1]) im Çatap. 11, 8, 4, 1 (vgl. Vishṇu Pur. 6, 6) erscheint ein Khaṇḍika Audbhâri. Pâṇini selbst kennt eine Schule dieses Namens 4, 3, 102 (bh. na vy.); s. resp. den gaṇa khaṇḍikâdi, wo indess das Wort auch eine andere Bedeutung haben könnte, vgl. khaṇḍikopâdhyâya 1, 1, 2 f. 49 a.

es heisst daselbst nämlich zunächst, dass diese Regel, nach welcher sich vaidûrya, Beryll, von Vidûra, als Name des Fundortes bilden soll, unrichtig sei, denn der Stein komme nicht von da, sondern vom Vâlavâya, werde resp. in Vidûra (und zwar ist dies nach Kaiyaṭa Name einer Stadt) nur zurecht gemacht. Das Bhâshya stellt dies nicht in Abrede, sucht aber die Regel doch, und zwar in ziemlich geschraubter Weise, zu rechtfertigen. Entweder Vâlavâya gehe einfach in Vidûra über (!) und nehme dann Affix ña an. Oder Vidûra sei eben ein anderes Thema, Synonymon, für Vâlavâya; wie die Kaufleute Vârâṇasî „Jitvarî" zu nennen pflegten, so werde der Vâlavâya von den Grammatikern Vidûra genannt. Es ist dies sogar in eine kârikâ gebracht[1]), und erhellt daraus wohl eben, dass der Gegenstand eine gewisse Bedeutung hatte. Ich möchte nun bei diesem Vâlavâya an den Bolor-, Belur-Tagh „Krystall"-Berg denken, mit welchem ich schon 1859 (s. meine Abh. über Omina und Portenta p. 326) den Namen des Berylls: veluriya, vaiḍûrya in Verbindung gebracht habe, indem ich gleichzeitig die Herleitung desselben aus Vidûra als eine „volksetymologische" Deutung bezeichnete.

[1]) die ganze Stelle kann gut als Beispiel dafür gelten, wie sich das Bhâshya in Rede und Gegenrede, je unterbrochen von Glossemen dazu, zu bewegen pflegt: ayukto 'yaṃ nirdeçaḥ, na hy asau Vidûrât prabhavati | kiṃ tarhi? | Vâlavâyât prabhavati Vidûre saṃskriyate | evaṃ tarhi: Vâlavâyo Vidûraṃ ca (vâ?), Vâlavâyaçabdo Vidûraçabdam âpadyate ñaç câ 'smât pratyayo vaktavyaḥ; prakṛityantaram eva vâ, athavâ prakṛityantaraṃ Vidûraçabdo 'sti Vâlavâyasya | na vai tatra Vâlavâyaṃ Vidûra ity upâcaranti | na vai tatreti ced brûyâj (parvate Vidûraçabdo na prasiddha iti cet, Kaiy.) Jitvarîvad upâcaret, yathâ vaṇijo Vârâṇasîṃ Jitvarî 'ty upâcaranti (mañgalârthaṃ, Kaiy.) evaṃ vaiyâkaraṇâ Vâlavâyaṃ Vidûra ity upâcaranti; Vâlavâyo Vidûraṃ vâ (!) prakṛityantaram eva vâ | na vai tatre 'ti ced brûyâj Jitvarîvad upâcaret || Vgl. Ujjvaladatta zu Uṇâdi s. 2, 20 ed. Aufrecht.

Wieder abwärts steigend kommen wir zu den Kamboja, bei denen, wie wir oben sahen, √çu als Verbum finitum im Gebrauch war. Sie bildeten nach der eigenen Angabe Pâṇini's 4, 1, 175 ihren Königsnamen blos durch den Singular des Volksnamens: „der Kamboja" = der König der K.; dasselbe wird ebendas. zum vârtt. (f. 61a) ausser von den Cola und Kerala (s. unten) auch noch von den Çaka und Yavana[1]), den Indoskythen und den Griechen also[2]), berichtet, die wir bereits oben p. 358 als in specieller dvandva-Verbindung stehend kennen lernten. Von den Çaka finde ich weiter nichts erwähnt; denn das Wort çâkapârthiva im vârtt. 2, 1, 69 f. 346b hat mit ihnen nichts zu thun, da es durch çâkabhojî pârthivaḥ erklärt wird[3]). — Ueber Yavanaḥ als „König der Yavana" s. oben p. 302 ff. In Bezug auf sie ist noch zu erwähnen, dass die von Pâṇ. selbst 4, 1, 49 erwähnte Yavanânî dem vârttika zufolge (yavanâl lipyâm, f. 27b) von der Schrift der Yavana zu verstehen ist, s. darüber dies. Stud. 4, 88. 89. 5, 16 ff. [Die interessante Angabe des Calc. schol. zu 3, 2, 126 çayânâ bhuñjate Yavanâḥ (s. Ind. Skizzen p. 85) findet sich leider hier nicht vor, da diese Regel bh. na vy. Auch die Wörter yavanamuṇḍa und kambojamuṇḍa (Kâmboja iva muṇḍaḥ Kaiy. f. 347a) im gaṇa mayûravyaṅsaka 2, 1, 72 sind leider durch das Bhâshya nicht gestützt].

Die Gandhâra, Pâṇini's eigner Stamm[4]), resp. Gândhâri (s. Pâṇ. selbst 4, 1, 169 bh. na vy.) erscheinen neben

---

[1]) Colaḥ, Çakaḥ, Keralaḥ, Yavanah.

[2] vgl. Ind. Streifen 2, 321. meine Abh. über das Râmây. p. 22 ff.

[3]) çâkabhojitvât tatsâhacaryât tadvyapadeçân nâ 'rtha uttarapadalopene 'ty âhuḥ, Kaiyaṭa; çâkapriyaḥ pârthivah, Siddh. Kaum.

[4]) nach Hiuen Tsang bei Stan. Julien 1, 165. 2, 125. 3, 312, s. diese Stud. 3, 193.

den Vâsâti und Çibi im schol. zum vârtt. 4, 2, 52 f. 66a, das Femin. Gândhârî resp. 4, 1, 14 f. 16b, und zwar neben Avantî und Kuntî.

Die Trigarta (s. Trigartashashṭha bei Pâṇ. selbst 5, 3, 116, bh. na vy.) sind vertreten durch traigartaka als kshatriya-Bezeichnung 4, 2, 104 f. 73b, pûrvatraigartakaḥ und aparatraigartakaḥ 6, 1, 85 f. 38b, und durch das avyayîbhâva-Compositum: pari-Trigartam (neben pari-Sauvîram) „um Trigarta herum" (nicht in Trig. selbst) 6, 2, 121 f. 82b, nämlich: „hat es geregnet" vṛishṭo devaḥ[1]), wofür man: auch pari (oder pari-pari) Trigartebhyo v. d. sagen kann 8, 1, 5 f. 9a. b.

Von Darad, aber als Femininum (tadrâjasya strî, s. 4, 1, 170. 177. Kaiy. zu 6, 3, 34), bildet sich Dâradavṛindârikâ (statt Darad vṛind.°) 4, 1, 120 f. 54b. 6, 3, 34 f. 93a, Dâradikâ 6, 3, 43 f. 96a[2]). — Von Kaçmîra bildet sich Kaçmîrarâjaḥ und °râjnî 4, 1, 2 f. 5a (neben Madra°). Sie erscheinen überdem in jener famosen Stelle, s. dies. Stud. 5, 158, aus welcher Goldstücker auf zeitweisen Aufenthalt Patañjali's in Kashmir geschlossen hat 1, 1, 44 f. 115a. 3, 2, 114 f. 74a: abhijânâsi Devadatta yat Kaçmîreshu vatsyâmaḥ (oder gamishyâmaḥ) yat Kaçmîreshv avasâma (oder agachâma), yat tatrau 'danam bhokshyâmahe tatrau 'danam abhuñjmahi (oder: saktûn pâsyâmaḥ, saktûn apibâma). — Von den Madra ist einige Male die Rede[3]). „Steht die Gerste

[1]) s. im Calc. schol. auch noch 1, 4, 88 (bh. na vy.). 2, 1, 12. 3, 10 (bh. na vy.), wo resp. auch noch ähnliche Angaben hinsichtlich Pâṭaliputra, s. unten. Wenn somit jene Beispiele in der Nähe von Trigarta, müssten diese in der von Pâṭ. abgefasst sein! sehr fraglich daher, ob dabei überhaupt Bezug auf die wirkliche Nachbarschaft dessen, von dem die Beispiele herrühren, anzunehmen ist. [2]) Darado 'patyaṃ strî, Kaiy.

[3]) die Stadt Çâkalam gehörte zu den Madra, s. Pet. W. und oben p. 302. 366; ob weiter etwa auch das Geschlecht, resp. die Schule des Çâkalya?

bei den Mádra (so gut?) wie bei den Uçînara (ebenfalls einem Vâhîka-Stamm nach Pâṇ. 4, 2, 118, s. auch ebendas. 2, 4, 20, beide Regeln bh. na vy.) oder nicht?", Uçînaravan Madreshu yavâḥ santi na santi 1, 1, 57. 3, 62 f. 144a. 252b. 4, 1, 90 f. 43b. 6, 3, 34 f. 91a. 7, 1, 74 f. 73b. Die Composita: su-Madrâḥ[1]) 2, 1, 6 f. 325a und su-Madram[2]) 2, 4, 84 f. 411b, letzteres nach Kaiy. als avyayîbhâva im Sinne von Madrâṇâṃ samṛiddhiḥ zu fassen[3]), führen darauf hin, dass es auch nicht in guten Umständen befindliche Madra[4]) gab; bezieht sich dies nun etwa auf bei Diesen häufigere Misserndten? oder nur auf ihre Zugehörigkeit zu den Vâhîka?[5]) — Der Titel ihres Königs war entweder Madrâṇâṃ râjan[6]) 2, 1, 2 f. 321b oder Madrarâjaḥ[7]), fem. Madrarâjnî[7]) 4, 1, 2 f. 5a. Madraka heisst nach 4, 3, 100 f. 82a, wer einem Mâdra oder deren zwei ergeben ist, Mâdro bhaktir asya Mâdrau vâ bhaktir asya[8]). — Auch die Sauvîra, über deren patronymische Bildungen Pâṇini selbst Regeln giebt 4, 1, 148-150[9]), erscheinen einige Male; so pari-Sauvîram 6, 2, 121 f. 82b; ihr Fürst heisst Sauvîryaḥ[10]) 4, 1, 170 f. 60b, femin. Sauvîryâ[11])

---

1) neben su-Magadhâḥ.. 2) neben su-Magadham.

3) s. Calc. schol. zu 2, 1, 6. Vopadeva 6, 61.

4) resp. Magadha. 5) der Magadha resp. zu den Buddhisten?

6) neben Magadhânâm râjan. 7) neben Kaçmîra°.

8) in madrahrado bhadrahradaḥ Einl. f. 35b liegt wohl das Adjectiv: madra vor?

9) in den von ihm selbst hierbei angeführten Namen Phâṇṭâhṛiti und Mimata (ebenso Bhâshya f. 56a) könnte man sich im Hinblick auf die Sauvira-Stadt Dâttâmitrî, Demetrias, s. oben p. 331, versucht fühlen, Umschmelzungen griechischer Namen, etwa einen Pantarchos und Mimas, resp. in dem Jamunda, Yamunda des Calc. schol. (nicht im Bhâshya) etwa einen Diomedes zu erkennen. Ich widerstehe indessen dieser Versuchung, da Phâṇṭâhṛita, s. unten, im Bhâshya direct als Name eines Lehrers, also doch wohl eines Brâhmaṇa, genannt wird.

10) neben Âmbashṭhyaḥ. 11) neben Âmbashṭhyâ.

2, 4, 63 f. 406b. 3, 1, 8 f. 8a. 4, 1, 175 f. 61a. — Ob Vaça in sa-vaçaṃ Saindhavam 3, 3, 58 vârtt. f. 91b als Volksname zu fassen, mag zweifelhaft sein. Die Saindhava selbst (resp. wohl: Sindhu-Rosse?) erscheinen noch in: abhyavahârayati, resp. vikârayati, Saindhavân oder °vaiḥ 1, 1, 44 f. 115a. — Der Penjab erscheint selbst, als Pañcanadam, sowie in dem Patronymicum Pâñcanadaḥ 4, 1, 88 f. 39a. b. — Zweifelhaft, ob gerade auf eine zwei-, dreimalige Theilung des Hydraotes bei irgend einer seiner vielen Inselbildungen bezüglich, ist die Angabe: dvîrâvatîko deçaḥ, trîrâvatîko deçaḥ 1, 4, 1 f. 262b. — Zu den bei Pâṇini selbst mehrfach erwähnten Çâlva, Sâlva (4, 2, 135, Sâlvâvayava 4, 1, 173, Sâlveya 4, 1, 169, alle drei sûtra bh. na vy.) gehört wohl der Kriegerstamm der Kshemavṛiddhi [1]), deren Weiber: tanukeçyaḥ hiessen, kshemavṛiddhayaḥ kshatriyâḥ teshâṃ tanukeçyaḥ striyaḥ, tanukeçyo vṛindârikâḥ kshemavṛiddhivṛindârikâḥ prâpnuvanti 6, 3, 34 f. 92b; ausserdem ist wohl auch der tadrâja-Name Audumbariḥ pitâ und putraḥ 2, 4, 58 f. 405b zu ihnen gehörig; vgl. die Odombarae, und die Angabe des Calc. schol. zu 4, 1, 173. — Es gehören hieher endlich noch die Kshudraka, Ὀξυδράκαι (Lassen 1, 643. 821. 2, 171), von denen es 1, 1, 24. 4, 21 f. 92b. 277b. 5, 3, 52 f. 58b heisst, dass sie „ekâkin“ gesiegt hätten: ekâkibhiḥ Kshudrakair (so bei 1, Kshudrair bei 5) jitam, asahâyair ity arthaḥ. Nach dem Calc. schol. zu 5, 3, 114 (bh. na vy.) sind dieselben ebenso wie die Mâlava einer jener von Pâṇini als âyudhajîvisaṃgha unter den Vâhîka bezeichneten Krieger-

[1]) so heisst nämlich im MBhâr. 3, 669 ein Heerführer camûpati des Çâlva-Königs, der von dem Vṛishṇi-Helden Çâmba besiegt ward.

stämme[1]), und es tritt an beide Wörter „svârthe" das Affix ya mit vṛiddhi der ersten Silbe[2]). Das Bhâshya selbst führt als Glied des gaṇa khaṇḍika 4, 2, 45 f. 65a. b das dvandva-Compositum kshudraka-mâlava auf, wovon sich demzufolge, wenn es sich um ein Heer beider Stämme handelt, die Form kshaudraka-mâlavî (senâ) bildet; und es hat resp. eine specielle Untersuchung darüber, warum dies dvandva in diesem gaṇa stehe, führt dafür auch zwei kârikâ an, in denen u. A. auch auf Âpiçali's Ansicht recurrirt wird. Es wird somit jene Angabe: ekâkibhiḥ Kshudrakair jitam sich wohl auf einen Sieg beziehen, den die Ksh. einmal allein, ohne die Hülfe der sonst wie es scheint mit ihnen speciell verbündeten Mâlava, erfochten haben?[3]) — Beide Völkernamen erscheinen noch zu 4, 1, 168 f. 60b neben einander, wo resp. darüber verhandelt wird, ob Kshaudrakya, Mâlavya im Sinne von Kshaudrakâṇâm (Mâlavânâm) apatyam, oder nur von einem Sklaven (dâsa) oder Diener (karmakara) derselben gebraucht werde. Als kshatriya-Name wird Mâlavakaḥ noch zu 4, 2, 104 f. 73b erwähnt. — Die Kaṭha (Καθαιοι?), Kapishṭhala (Καμβισθολοι), Glucukâyana (Γλαυκανικαι) kommen nur als Schulnamen, nicht als geographische Namen vor.

[1]) die Gopâlava und Çâlaṃkâyana gehören dem Calc. schol. nach auch dazu, sind aber brâhmaṇa.

[2]) Kshaudrakyaḥ, °kyau, °kâḥ; Mâlavyaḥ, Mâlavyau, Mâlavâḥ.

[3]) Alexander hat nicht mit ihnen gekämpft, nur mit den Mâlava. Nach dieser Richtung hin lässt sich somit aus obiger Stelle historisches Capital nicht schlagen. Von speciellem Interesse aber sind die bestimmten Angaben, welche die Griechen über die Bundesbeziehungen beider Völker zu einander haben, wonach dieser Bund nämlich erst aus Furcht vor Alexander entstanden wäre, während sie bis dahin in steter Feindschaft gelebt hatten! vgl. Droysen, Gesch. Alex. des Gr. p. 488 ff., Lassen 2, 169-171. Ist dies richtig, so würde hienach Âpiçali, und somit denn erst recht Pâṇini selbst (s. p. 396), nach Alexander zu setzen sein!

Gegenüber dieser reichen Vertretung des **Nord-westens**, resp. der **Vâhîka**, fällt der **Norden** selbst etwas ab. Zunächst gehören ihm speciell zwei **udîcya-grâma** an, das wohl nach Gott **Çiva**, der ja im Himavant hausend gedacht wird, benannte **Çivapuram**, wovon Çaivapura, und **Vâḍavakarsha**[1]), wovon Vâḍavakarshîya 4, 2, 104 f. 72b. Der **Himavant** selbst wird mehrfach erwähnt, speciell zwei hervorstehende Gipfel (Hörner) desselben: prasthe Himavataḥ (hibhavataḥ, die Editio) çriñge 3, 2, 58 f. 91b, welche resp. auch als den Namen saurye (sonnebeglänzt?) führend bezeichnet werden, und nach denen er selbst auch **Sauryin** heisst: Saurye nâma Himavataḥ çriñge tadvân Sauryî Himavân 1, 1, 57 f. 146a. 6, 4, 148 f. 42b. Sollte hieher etwa auch das **Sauryam** nagaram gehören, von welchem der 8, 2, 106 (f. 46b) und zwar als Gegner des **Vâḍava** citirte Grammatiker **Saurya-bhagavant** „der Lehrer aus Saurya" (s. oben p. 352) den Namen hat? Oder gehört dieses Saurya etwa zu **Çaurya** 2, 4, 7 f. 397a? ebenfalls Name einer Stadt (nach Kaiyaṭa), der mit dem des grâma **Ketavatâ** zu einem dvandva zusammentritt! Dieses Çauryam gehört resp. jedenfalls wohl auch nach dem **Norden**, da es zu 2, 4, 10 f. 397b mit **Krauñca** zusammen (Çaurya-Krauñcam) steht, und zwar als Beispiel von **ausserhalb** des âryâvarta wohnenden **çûdra**, wo bei Krauñca doch wohl eben der Krauñca-Pass des Himavant gemeint sein wird? — Gegenüber dem steten Wechsel der Könige (s. oben p. 332) wird die Stetigkeit der Berge hervorgehoben; wenn man es richtig betrachtet, geht freilich sogar auch der **Himavant**: Himavân

[1]) vgl. Vâḍava, resp. Kuṇara-Vâḍava als Name eines Grammatikers.

api gachati 3, 2, 123 f. 77b. — Der Name des **Meru** erscheint in dem Worte „Tochter des Meru" Meruputrî, Meruduhitâ im vârtt. zu 6, 3, 70 f. 102a und zwar hinter sûta°, ugra°, râja°, bhoja°, kula°, so dass nicht recht ersichtlich, ob damit wirklich der Berg Meru gemeint ist. — Vom **Himavant** entspringt die **Gaṅgâ** 1, 4, 31 f. 284a; in ihr (baden, oder an ihr weiden?) Rinder: Gaṅgâyâṃ gâvaḥ 1, 3, 12. 4, 42 f. 243b. 285b; sie nimmt wie die **Yamunâ** viele Flüsse in sich auf 1, 1, 72. 4, 18 f. 178a. 273a; an ihr liegen (anu-Gaṅgam) **Hâstinâpura** und **Vârâṇasî**, während **Pâṭaliputra** am Çoṇa (anuçoṇam) 2, 1, 16 f. 326b. Von ihrer rothen Farbe und von ihrem Toben stammen zwei Ortsnamen: lohita-Gaṅgam[1]) und unmatta-Gaṅgam 2, 4, 84 f. 411b, während eine stille Stelle darin, die, wie es scheint, als Wallfahrtsort diente, tûshṇîm-**Gaṅgam** genannt wird[2]) 2, 2, 29 f. 366b. So wenigstens nach Kaiyaṭa; es handelt sich hier resp. um einen citirten Vers, in welchem seiner Meinung nach **fünf** dgl. tîrtha aufgezählt werden:

Upâsnâtaṃ Sthûlasiktaṃ Tûshṇîṃgaṅgam Mahâhradam |
Droṇaṃ ced açako gantum mâ tvâ tâptâṃ kṛitâkṛite ||

(Upâsnâtâdayaḥ pañca tîrthaviçeshâḥ, tîrthasnânapraçaṅse 'yam).

Nördlich von **Hâstinapura**, oberhalb desselben, lag **Srughna**[3]), eine im Bhâshya mehrfach erwähnte, mit

[1]) zu **Lohitagaṅgaka** als Name des Brahmaputra s. Lassen 1, 555 n.; im Harivaṅça 6874 erscheint Lo°ga resp. als Sitz eines von Kṛishṇa erschlagenen Dämons.

[2]) im Calc. schol. zu 2, 1, 21 (bh. na vy.) wird çanair-**Gaṅgam** als ähnlicher Ortsname aufgeführt, während çîghra**gaṅgo** deçaḥ rein adjectivisch zu fassen ist.

[3]) s. Hiuen Thsang bei Stanislas Julien 1, 105. 2, 215. 3, 340. 341. Vivien St. Martin an letzter Stelle identificirt es mit Sehranpour, während **Cunningham** Geogr. of anc. India p. 345 ff. mit **Sugh**.

Wällen umgebene Stadt, s. Sraughnâḥ prâkârâḥ 4, 3, 104 f. 83b. „Dieser Weg führt nach Srughna, dieser nach Sâketa“ ayam panthâḥ Srughnam upatishṭhate, a. p. Sâketam upatishṭhate heisst es zu 1, 3, 25 f. 248b. „Er wird das Pferd nach Srughna führen“ kann nach Goṇikâputra durch: netâ 'çvasya Srughnam oder: netâ 'çvasya Srughnasya gegeben werden 1, 4, 51 f. 290b. „Niemand kann gleichzeitig, heisst es sprichwörtlich, in Srughna und in Mathurâ sein“ Einl. f. 26a, 1, 2, 64 f. 222b. Wer sich meist in Srughna aufhält, heisst Sraughna 4, 3, 89 f. 79b, ebenso was sich dauernd dort befindet, resp. dahin gehört (sve) 4, 3, 104 f. 83b[1]); das Fem. dazu ist Sraughnî 3, 1, 8 f. 8a[2]), wovon sich Sraughnavṛindârikâ, Sraughnajâtîyâ, Sraughnadeçîyâ im Sinn von Sraughnî vṛindârikâ etc. bilden 6, 3, 42 f. 95a.

Die Kuru selbst werden wie schon bei Pâṇini[3]) so auch hier im Bhâshya mehrfach erwähnt, und zwar scheint dies, den betreffenden Beispielen nach, zum Theil wenigstens nicht etwa blos auf so zu sagen literarischer Kunde (s. oben p. 356) zu beruhen, sondern in der That auch damals noch wirklich ein Volk diesen Namen geführt zu haben, wie wir dies für ihre Genossen die Pañcâla aus den Berichten der Griechen factisch entnehmen können. Für eine solche annoch reale Existenz der Kuru treten nämlich ein die Beispiele: Kurûn svapiti[4]) „er schläft durch das ganze Land der Kuru hindurch“ 1, 4, 51, kâr. 4 (Calc. ed.) f. 290a, Kurûnç carati[4]) „er durchbettelt die

---

[1]) neben Mâthuraḥ. [2]) neben Mâthurî.

[3]) s. 4, 1, 19. 151. 172. 176. 2, 130. 6, 2, 42; dies. Stud. 1, 148.

[4]) neben Pañcâlân svapiti, resp. carati.

Kuru" 3, 2, 16 f. 65b[1]), und die damit dem Inhalt nach verwandte Angabe: bahu-Kurucarâ Mathurâ 4, 1, 14 f. 10b (bahavaḥ Kurucarâ asyâm). — Weit specieller allerdings sind die Angaben über die (bei Pâṇini selbst nicht erwähnten) Pañcâla. Es gab östliche und nördliche dgl., pûrve Pañcâlâḥ uttare Pañcâlâḥ Einl. f. 19a. 2, 2, 24 f. 363b. 4, 3, 148 f. 87a. 5, 1, 115 f. 22b, resp. östliche und westliche 1, 1, 72 f. 174b, wovon sich[2]) die Ableitungen pûrva-Pâñcâlakaḥ, apara-Pâñcâlakaḥ bilden, denen sich auch noch su-pâñcâlakaḥ, ardha-pâñcâlakaḥ, sarvapâñcâlakaḥ anreihen[2]), wonach es also etwa unter ihnen Stämme gab, die in guter Lage (?) waren neben solchen, bei denen dies weniger der Fall war, sowie Gegenden etc., die nur halb, neben solchen, die ihnen ganz zugehörten (?), resp. zu ihnen in Bezug standen. Ihr König wird Pâñcâla genannt 4, 1, 95. 168 f. 51b. 60b. Speciell wird der insbesondere aus der buddhistischen Legende bekannte Brahmadatta als ihr Fürst namhaft gemacht: adhi Brahmadatte Pañcâlâḥ, adhi Brahmadattaḥ Pañcâleshu 2, 3, 9 f. 380a. b. Sein Name war sprichwörtlich: esha Brahmadattaḥ (er ist ein reiner B.) abrahmadattam Brahmadatta ity âha tena manyâmahe Brahmadattavad ayam bhavatîti 1, 2, 1 f. 180a; vgl. hiezu noch die bereits oben p. 348 angeführte Stelle aus 4, 1, 48 f. 25a. Das Land der Pañcâla (Pañcâlâ janapadaḥ) erscheint als ein solches, in dem es sich gut wohnen lässt, weil es subhikshaḥ sampannapânîyaḥ bahumâlyaphalaḥ ist 1, 2, 52 f. 209b. Vgl. noch Pañcâlânâm apatyam

---

[1]) carer bhikshâgrahaṇaṃ jnâpakam; anders Kaiyaṭa: yasya Kurava eva prâpyâḥ sa Kurûñç carati 'ty ucyate, yaç ca Kurushu bhramati sa Kurushu carati 'ty ucyate.

[2]) ebenso von Magadha.

4, 1, 168 f. 68a. Insbesondere aber tritt ihre[1]) Stadt Mathurâ, s. Madhurâ[2])-Pañcâlâḥ Pañcâla-Madhure 1, 1, 51 f. 209a, hervor, als über alle andern Städte erhaben, sogar über Pâṭaliputra. Während es nämlich von dessen Einwohnern heisst, dass sie ansehnlicher[3]) seien, als die von Sâṃkâçya, ebenfalls einer Pañcâla-Stadt: Sâṃkâçyakebhyaḥ Pâṭaliputrakâ abhirûpatarâḥ 1, 3, 11. 4, 24. 42 f. 243b. 281a. b. 285b. 5, 3, 57 f. 63b, heisst es andererseits an letzterer Stelle, dass sie ihrerseits wieder durch die von Mathurâ übertroffen würden: Mâthurâḥ Sâṃkâçyakebhyaç ca Pâṭaliputrakebhyaç ca abhirûpatarâḥ (paṭutarâḥ resp. hier im Calc. schol., und âḍhyatarâḥ ebendas. zu 2, 3, 42, wo diese Angabe hier im Bhâshya nicht erwähnt wird).

Mit Pâṭaliputra wird Mathurâ überhaupt noch mehrfach zusammen erwähnt (jenes ist etwa das östliche, dieses das westliche Emporium des madhyadeça), so zunächst in dem dvandva-Compositum: Mathurâ-Pâṭaliputram 2, 4, 7 f. 397a, sodann in: Madhurâyâm iva Madhurâvat Pâṭaliputra iva Pâṭaliputravat 1, 2, 1 f. 180b. 7, 2, 62 f. 97a. Ueber die Lage Pâṭaliputra's vor Mathurâ s. oben p. 314, und zwar ist es eben eine weite Entfernung zwischen beiden Orten 8, 2, 84 f. 44a apara âha: dûram Madhurâyâḥ Pâṭaliputram iti, sa âha: na dûram antikam iti, evam esha

---

[1]) Arrian (8, 5) bezeichnet Μεθορά als Stadt der Σουρασηνοί s. Lassen 1, 127, die wir somit eben wohl einfach zu den Pañcâla zu rechnen haben. S. noch Lassen 1, 601. 602 über die grosse Ausdehnung des Pañcâla-Reiches von Kânyakubja östlich bis zur Gañgâ, südlich bis zur Carmaṇvatî (mit Mâkandî und Kâmpilya). — Ahichatrâ lag bei den uttare Pañcâlâḥ.

[2]) die Schreibung mit dh ist hier die bevorzugte.

[3]) zu abhirûpa s. 1, 4, 42 f. 285b yathâ loke: 'bhirûpâyo 'dakam âneyam abhirûpâya kanyâ deye 'ti, na câ 'nabhirûpe pravṛittir asti („ein anabhirûpa kommt dabei überhaupt gar nicht in Betracht") tatrâ 'bhirûpatamâye 'ti gamyate.

dûraçabdo 'navasthitapadârthakaḥ („ist ein relativer Begriff"). Auch mit Benares wird Mathurâ verglichen, resp. die in beiden Städten gewebten Stoffe als verschieden an Werth bezeichnet, doch erhellt nicht, welcher Stoff als der werthvollere gilt: iha samâne âyâme vistâre paṭasyâ 'nyo 'rgho bhavati Kâçikasyâ (Kâçishu bhavaḥ, Kaiy.) 'nyo Mâthurasya 5, 3, 55 f. 60a; der Text fährt fort: guṇântaraṃ ca khalu çilpinaḥ utpâdayamânaḥ (°nâḥ?) prakshâlayanti, anye tu çuddhaṃ dhautakaṃ kurvanti anye na (!) çaiphâlikam anye mâdhyamikam (?). Auch zwei andere Angaben, in der Einl. f. 27a, „wir kleiden uns in dieselben Stoffe, die man in Mathurâ hat": tân eva çâṭakân âchadayâmaḥ ye Mathurâyâm, und „dies ist dasselbe kârshâpaṇam, das der Herr (als höfliche Anrede) in Mathurâ erhalten hat", tad eve 'daṃ bhavataḥ kârshâpaṇaṃ yan Mathurâyâṃ gṛihîtam weisen auf die Bedeutung der Stadt als Handelsplatz hin. Auch die Literatur blühte daselbst; von einem Mâthura (zu dieser Bildung s. 4, 3, 120 f. 83b) war eine vṛitti, ob etwa (s. oben p. 315) ein Commentar zu Pâṇini?, vorgetragen worden (tena proktaṃ, na ca tena kṛitaṃ, s. unten im Verlauf), welche nach ihm die Mâthurî vṛittiḥ hiess 4, 3, 101 f. 82b. Zum Femin. mâthurî s. resp. noch 3, 1, 3 f. 8a. Fürst Kaṅsa's Tod durch seinen Neffen Kṛishṇa war bereits der Gegenstand dramatischer Darstellungen, s. oben p. 354, die doch wohl eben von Mathurâ selbst ihren Ausgang genommen haben werden. — Es leitet uns dies von selbst über zu den Andhaka und Vṛishṇi, deren schon Pâṇini selbst gedenkt (4, 1, 114. 6, 2, 34) und denen das Bhâshya zu 4, 1, 114 f. 54a [1])

[1]) die Regel 6, 2, 34 ist bh. na vy.

folgende patronymische Namen zutheilt, den **Andhaka** den Çvâphalka, Caitraka, Rândhasa, Ugrasena, resp. Augrasenya, den **Vṛishṇi** den Vâsudeva, Bâladeva, Vishvaksena resp. Vaishvaksenya; s. das bereits oben p. 355 Bemerkte. — Von den Städten, welche Lassen 1, 601. 602 noch zu den Pañcâla rechnet, finden sich die Bildungen: **Âhichatrî**, **Kânyakubjî** 4, 1, 79 f. 35a, **Mâkandikaḥ** (von Makandikâ) 4, 1, 114 f. 53b, **Kâmpilyaka** und **Sâṃkâçyaka** (s. p. 390) 4, 2, 104 f. 74b. **Sâṃkâçya** lag resp. nach 2, 3, 28 f. 385b vier yojana von **Gavîdhumant**: Gavîdhumataḥ Sâṃkâçyaṃ catvâri yojanâni oder caturshu yojaneshu.

Gehen wir denn nun weiter nach **Osten** hin, so „führt uns der Weg" zunächst, vorausgesetzt freilich, dass darunter eben Ayodhyâ zu verstehen ist, nach **Sâketa**, ayam panthâḥ Sâketam upatishṭhate 1, 3, 25 f. 248b, das wir schon als Zwischenstation auf dem Wege nach Pâṭaliputra (s. oben p. 313) sowie als unlängst von dem **Yavana**-König bedrängt (s. p. 303) kennen. Hierher sind denn wohl auch die **Mâdhyamika**, die gleiches Schicksal getroffen hatte, zu setzen[1]). — Oudh gehört resp. dem Lande der **Ikshvâku** an, ikshvâkavo nâma janapadaḥ 4, 2, 104 f. 74b, deren König **Aikshvâka** hiess 4, 1, 95 f. 51b (Beispiel eines tadrâja, s. schon Pâṇ. selbst 6, 4, 174), — ebenso wie **Sukosalâ**, das als eine Art Seitenstück (resp. Muster?) zu Pâṭaliputra aufgeführt wird: Pâṭaliputrasya vyâkhyânî **Sukosalâ**[2]) 4, 3, 66 f. 80b (yâdṛiçaḥ Sukosalâyâm prâkârâdisaṃniveçaḥ tâdṛiçaḥ Pâṭaliputre, Kaiy.). — **Kauçâmbî** erscheint nur, und zwar neben **Vârâṇasî**, in den beiden

---

[1]) Mâdhyamikîya 6, 3, 37 f. 95a wird von Kaiy. durch madhyamikâyâm bhavaḥ erklärt.

[2]) der Calc. schol. hat nur Kosalâ.

überaus häufig angeführten Adjectiven: nishkauçâmbiḥ (Neutrum Dual °binî) und nirvârâṇasiḥ (Neutrum Dual °sinî) im Sinne von nishkrântaḥ Kauçâmbyâḥ (2, 2, 19); so 1, 1, 47. 56. 2, 44. 4, 1, 2 f. 119b. 137a. 199b. 262b. 263a. 267a. 2, 1, 1. 2, 19. 4, 26 f. 318b. 355b. 399b. 6, 1, 71. 2, 2. 126. 139 f. 31a. 76a. 82b. 83a. Von Vârâṇasî dagegen wird noch theils die Lage an der Gañgâ angegeben, theils berichtet, dass es die Kaufleute Jitvarî „die Siegreiche" nannten, und dass seine Webstoffe im Werth von denen Mathurâ's differirten (s. oben p. 377. 370. 381).

Die im Bhâshya am häufigsten erwähnte Stadt ist Pâṭaliputra am Çoṇa gelegen (s. p. 377). Ueber den Vorrang ihrer Einwohner vor denen von Sâṃkâçya, während sie ihrerseits hinter denen von Mathurâ zurückstehen, und über die mehrfachen Beziehungen beider Städte zu einander s. oben p. 380. Sie erscheint aber auch ausserdem noch mehrfach. Zunächst noch einige Male als Gegenstand dahin gerichteter Reisen; so: yathâ Devadatta iha bhûtvâ Pâṭaliputre bhavati 1, 3, 1 f. 230b; — sa ihasthaḥ Pâṭaliputrasthaṃ Devadattam uddiçati: „añgadî kuṇḍalî kirîṭî vyûḍhorasko vṛittabâhur lohitâkshas tuñganâso vicitrâbharaṇa îdṛiço Devadatta"[1]) iti sa guṇaiḥ prâpyamâṇam âho: „'ddishṭo me Devadatta" iti 1, 3, 2 f. 235a; — von einem auf dem Wege dahin befindlichen Brunnen wird in einer Weise gehandelt, als ob Pâṭ. von dem angenommenen Ausgangspunkte nicht weit entfernt sei[2]) 3, 3, 134

[1]) es soll dies zwar eine individuelle Specialisirung sein, doch enthalten die Angaben eo ipso ein anschauliches Bild davon, wie man sich eben einen in Pâṭaliputra wohnhaften Ehrenmann zu denken hatte.

[2]) sonst erklärt sich das Gewicht nicht recht, dass gerade auf diesen einen Brunnen gelegt wird. Die Stelle ist im Uebrigen für die Verwendung der Tempora, die sie eben illustriren soll, höchst charakteristisch: evaṃ hi

f. 96a; — vgl. noch die Frage: „woher ist der Herr? aus Pâṭaliputra“ 2, 3, 28 f. 385b kuto bhavân? Pâṭaliputrât; und die daran mit Rücksicht auf die Grösse der Stadt sich anknüpfende weitere Frage: woher in Pâṭ. ist der Herr? kuto bhavân Pâṭaliputraka iti 2, 1, 1 f. 308b (kasmât Pâṭaliputrâd bhavân âgata ity arthaḥ, anekatvât Pâṭaliputrasya tadavayavânâm vâ[1]) praçnaḥ, Kaiyaṭa). — „Bis nach Pâṭaliputra hin hat es geregnet“ (s. oben p. 372 das bei Trigarta Bemerkte), â Pâṭaliputram vṛishṭo devaḥ 2, 4, 83 f. 411b, â Pâṭaliputrâd v. d. 6, 4, 22 f. 15a (wobei zweifelhaft, ob exclusive oder inclusive, prâk Pâṭaliputrât oder saha tena). — Des Königs der Stadt râjnaḥ Pâṭaliputrakasya wird gedacht 2, 2, 11 f. 354a, ebenso ihrer Wälle und Paläste: Pâṭaliputrakâḥ prâkârâḥ (s. oben p. 382 das bei Sukosalâ Bemerkte) Pâṭaliputrakâḥ prâsâdâḥ 4, 3, 135 f. 85a.

Auch die Magadha, zu deren Land Pâṭaliputra gehörte, werden mehrfach erwähnt. Wie bei den Pañcâla gab es auch östliche und westliche Magadha, sowie Solche, wie es scheint, die nur halb[2]) und solche, die ganz zu Magadha gehörten, pûrvamâgadhakaḥ, apara°, ardha°, sarva° 1, 1, 72 f. 174b. Die specielle Bezeichnung Solcher, die sich in guten Verhältnissen befanden, durch sumâgadhakaḥ[3])

---

kaçcit Pâṭaliputram jigamishur âha: yo 'yam adhvâ gantavyaḥ â Pâṭaliputrâd etasmin kûpo bhavishyati, anadyatane: kûpo bhaviteti, samâsâdya: kûpo 'sti 'ti, samâsâdyâ 'tikramya: kûpo 'bhûd iti, samâsâdyâ 'tikramyo 'shitvâ (übernachtet habend) kûpa âsîd iti, samâsâdyâ 'tikramyo 'shitvâ vismṛitya: kûpo babhûveti. — Bald darauf, zu 181 f. 96b, folgt die Stelle über Sâketa als Zwischenstation auf dem Wege nach Pâṭaliputra, die denn ihrerseits natürlich auf einen von P. entfernten Ausgangsort hinweist.

[1]) dass es mehrere Pâṭaliputra gegeben habe, davon ist bis jetzt nichts weiter bekannt; tadavayavânâm ist wohl die einzig richtige Erklärung.

[2]) vgl. übrigens die Aufführung des ardhamâgadhî in den Prâkṛit-Grammatiken.

[3]) neben su-Pâñcâlakaḥ.

ebendas. und su-Magadhâḥ[1]) 2, 1, 5 f. 325a, su-Magadham[2]) 2, 4, 84 f. 411b, involvirt wohl, s. das oben p. 373 bezugs der Madra Bemerkte, auch das Gegentheil, also den, sei es dauernden, sei es zeitweisen Mangel derselben bei einem anderen Theile des Volkes; oder sollte etwa die Partikel su sich hier nicht speciell auf das äussere Gedeihen, die samṛiddhi (vgl. Calc. schol. zu 2, 1, 6), beziehen, sondern moralisch resp. religiös-politisch aufzufassen, die su-Magadha etwa diejenigen Magadha sein, die sich frei vom Buddhismus hielten? — Eine Anspielung auf die buddhistischen Tendenzen der Magadha liegt möglicher Weise in dem Worte magadhakaḥ 1, 1, 4 f. 59a. 60a vor. Zwar sind die an der ersten dieser beiden Stellen neben einander stehenden Wörter: kushubhitâ magadhakaḥ nicht zu verbinden, und etwa mit: „der Magadha-Sprössling (verächtlich) ist tadelsüchtig" zu übersetzen, beide Wörter vielmehr selbstständig je als Ableitung ihrer im gaṇa kaṇḍu enthaltenen Denominativ-Stämme zu fassen (s. Kaiyaṭa), wie denn auch an der zweiten Stelle: pâpacakaḥ, pâpaṭhakaḥ, magadhakaḥ, dṛishadakaḥ alle diese Wörter je für sich stehen. Aber dieser Denominativ-Stamm magadhyati selbst hat nach dem scholion (s. Westergaard) nicht blos die Bedeutung: pariveshṭane (s. Pet. W.), sondern auch die von: nîcadâsye; und diese letztere Bedeutung steht schwerlich ausser Bezug zu dem Buddhismus der Magadha. Es bleibt nur aber eben unsicher, ob sie für magadhakaḥ anzunehmen ist, oder die andere Bedeutung (pariveshṭane). — „Wir essen (hier) denselben Reiss, den die Magadha haben" tân eva çâlîn bhuñjmahe ye Magadheshu heisst es in der Einl.

[1]) neben su-Madrâḥ. [2]) neben su-Madram.

f. 27a, woraus wohl zu schliessen ist, dass die Reisscultur in Magadha gut war? — Ihr König wurde entweder mit Magadhânâṃ râjan angeredet 2, 1, 2 f. 321b oder nach Pâṇini selbst (4, 1, 170) Mâgadha genannt.

Nördliche Nachbarn der Magadha sind die Vṛiji[1]), deren „gârhapatam“ im vârttika zu 6, 2, 42 f. 77b in Bezug auf den Accent dem von Pâṇini selbst erwähnten Kurugârhapatam zugesellt wird. Nach 4, 3, 100 f. 82a heisst auch Derjenige: Vṛijika (s. Pâṇ. selbst 4, 2, 131), der seine Ergebenheit einem Vârjya, Vṛiji-Fürsten, oder deren zwei (!) weiht: Vârjyo vâ bhaktir asya Vârjau (!) vâ bhaktir asya. — Von ihren östlichen Nachbarn, den Videha, wird bemerkt, dass ihr Königstitel (tadrâja): Vaideha lautete 4, 1, 95 f. 51b; vgl. noch Videhânâm apatyam 4, 1, 168 f. 60a. — Ihnen schliessen sich südlich die Añgâḥ, Vañgâḥ, Suhmâḥ und Puṇḍrâḥ an, die só neben einander resp. als Name ihres Landes (Añgânâṃ vishayo deçaḥ) 4, 2, 52 f. 66a erscheinen. Die Añga und Vañga werden resp. noch mehrmals zusammen genannt. Ein Sprössling derselben heisst Âñgaḥ, Vâñgaḥ 4, 1, 70 f. 60b oder Âñgakaḥ 4, 2, 104 f. 74b, ihre Weiber resp. Âñgyaḥ, Vâñgyaḥ 2, 4, 62 f. 406b. Das kulam eines oder zweier Âñga wird Âñgakulam genannt 2, 4, 64 f. 409a. Auch in der Bedeutung sonstiger Zugehörigkeit wird Âñgakaḥ, Vâñgakaḥ 4, 3, 120 (tasye 'dam) f. 83b gebraucht. Die mit dem Añga-, resp. Vañga-König Befreundeten heissen: priyâñgâḥ, priyavâñgâḥ, priyaḥ Âñga (Vâñga) eshâṃ ta ime priyâñgâḥ (priyavâñgâḥ) 2, 4, 62 f. 406a.

Für den Süden, zu dem wir so, allmälig, gelangt

[1]) mit der Stadt Vaiçâlî, s. Burnouf Introd. p. 75.

sind, liegen nur wenig specielle Data vor. Zu Dakshiṇâpatha selbst[1]) und Dâkshiṇâtya s. oben p. 317. 365; dâkshiṇâtyikâ wird 7, 3, 44 f. 115a angeführt. Auch das entrüstete Depreciren gegen einen imputirten Besuch bei den Kaliñga[2]) haben wir schon oben (p. 368. 369) erwähnt, ebenso (p. 371), dass die Cola und die ihnen gegenüber auf der Westküste des Dekhan wohnenden Kerala der Bildung ihres Königstitels wegen in einem vârttika genannt werden. — Zu den Cola gehört wohl Kâñcîpura, wovon sich Kâñcîpuraka bildet 4, 2, 104 f. 74b. — Der Name des Pâṇḍya-Königs ergiebt sich aus vârtt. 4, 1, 168 f. 60b als aus Pâṇḍu gebildet. — In sein Reich etwa gehört die in der Sage des Râmâyaṇa wohlbekannte „Höhle Kishkindhâ" 6, 1, 157 f. 58a, die durch ihre Verbindung mit Gandhikam 2, 4, 10 f. 397b (Kishkindhâ-Gandhikam) wohl auch diesen Ort ebendahin weist; und zwar werden beide als ausserhalb des âryâvarta gelegene çûdra-Wohnsitze aufgeführt. — Die Vidarbha, deren König 4, 1, 95 f. 51b Vaidarbha hiess, sind mit ihrer Hauptstadt Kuṇḍina wohl in dem mehrfach vorkommenden Mannsnamen Kauṇḍinya (vgl. Pâṇ. selbst 2, 4, 70) vertreten. Und zwar erscheint der Träger desselben dabei in einem gewissen Gegensatze zu (andern) brâhmaṇa, die ihm gegenüber bevorzugt werden, da sie z. B. saure Milch bekommen, während er blos Buttermilch erhält: dadhi brâhmaṇebhyo dîyatâṃ takraṃ Kauṇḍinyâya 1, 1, 47 f. 118b, oder sie essen und er bedient sie, resp. in Gemeinschaft mit einem Genossen Namens Mâṭhara: brâh-

---

[1]) vgl. uttarapatha bei Pâṇ. selbst 5, 1, 77; im gaṇa, resp. vârttika dazu, ist dakshiṇâpatha nicht erwähnt. — Yâska bezieht sich auch einmal (6, 9) auf den Sprachgebrauch der dâkshiṇâjâḥ; vgl. 3, 5 dâkshiṇâji.

[2]) s. Pâṇ. selbst 4, 1, 170.

maṇâ bhojyantâm Mâṭhara-Kauṇḍinyau parivevishâtâm ne 'dânîm tau bhuñjâte Einl. f. 36a. Dass er indessen, ebenso wie sein Genosse Mâṭhara, doch auch als brâhmaṇa zu gelten hat, ergiebt sich aus folgender Angabe: „wenn es heisst, dass man irgend einen kshatriya als brâhmaṇa behandeln solle, so bezieht sich dies nur auf die allgemeinen Vorschriften für das Benehmen gegen brâhmaṇa, nicht auf das specielle Verfahren, dass man gegen Mâṭhara oder Kauṇḍinya beobachtet" brâhmaṇavad asmin kshatriye vartitavyam iti sâmânyam yad brâhmaṇakâryam tat kshatriye 'tidiçyate, yad viçishṭam Mâṭhare Kauṇḍinye vâ na tad atidiçyate 1, 1, 56 f. 134a. Dahinter kann nun entweder eine allgemeine Antipathie[1]) gegen alle von Kuṇḍina stammenden brâhmaṇa stecken, oder aber es liegt dabei ein bestimmter persönlicher Hinweis auf ein besonderes Individuum dieses Namens, das sich in einer dem Autor gegenüber untergeordneten oder etwa in feindlicher Stellung gegen ihn befand, zu Grunde. Das Danebenstehen von Mâṭhara, bei welchem ein allgemeiner Hintergrund wenigstens nicht nachweisbar ist, spricht für diese zweite Auffassung. Beide Namen sind nun aber in der Literatur mehrfach vertreten, so dass sich zunächst nichts irgend Bestimmtes weiter hieraus entnehmen lässt[2]). — Das Bhâshya

[1]) in dem Beispiel Kauṇḍinyaḥ sâpatnaḥ 6, 3, 35 f. 94b sind beide Wörter wohl ganz selbständig neben einander stehend zu fassen, nicht mit einander als einen Satz bildend zu verbinden.

[2]) ich will indess doch noch bemerken, dass Kauṇḍinya u. A. auch unter dem Namen des Vishṇugupta, resp. Câṇakya, des Vertilgers der Nanda, erscheint, s. Trikâṇḍaçesha 2, 7, 22 (wo freilich Klatt de trecentis Câṇ. poetae sententiis p. 18 1873 vielmehr Kauṭilya als richtige Lesart annimmt), von welchem uns möglicher Weise hier im Bhâshya 8, 1, 8 f. 9b (s. unten p. 404) ein Vers vorliegt. — Mâṭhara wird resp. im Trik. 2, 7, 20 unter den Namen des Vyâsa genannt.

enthält übrigens noch eine Angabe, die mit dem Namen Kuṇḍina, Kauṇḍinya in Bezug steht und ebenfalls einstweilen noch ziemlich räthselhaft ist. Es handelt sich zu 6, 1, 103 f. 48b. 49a um verschiedene Wörter, bei denen das grammatische und das logische Geschlecht nicht in Uebereinstimmung stehen, zunächst um Männer, die in Weibergestalt auftreten (als Schauspieler), aber masculine Namen haben, den Accus. Plur. also auf n bilden (davon allein handelt Pâṇini's Regel), bhrukuṅsân paçya („sieh mal die bhr."), — ferner um Eunuchen und Zwitter, die, obschon Neutra, dennoch auch masculinisch flectirt werden: shaṇḍhân paçya, paṇḍân paçya, — sodann um Männer, die sich mit Haaren etc. puppenhaft aufputzen, und daher mit den femininen Namen cañcâ, Strohpuppe, vadhrikâ Riemen (?), kharakuṭî eig. Eselsstall, dann, Kaiyaṭa zufolge, Barbierstube, bezeichnet werden[1]), — endlich um Weiber (anders lässt sich eben das Folgende wohl nicht verstehen), die in männlichem Habitus auftreten, und deren Namen daher masculinisch flectirt werden: sthûrân paçya, kuṇḍinân paçya, ararakân paçya, „sieh mal die sthûra, sieh mal die Kuṇḍina, sieh mal die araraka." Dem

[1]) cañcâḥ paçya vadhrikâḥ paçya kharakuṭîḥ paçya, vgl. noch ebenso 4, 1, 3 f. 7a; cañce 'va cañcâ vadhrike 'va vadhrikâ kharakuṭî 'va kharakuṭî 5, 3, 98 f. 73b, cañcâ abhirûpaḥ vadhrikâ darçanîyaḥ 1, 2, 52 vârtt. f. 210a; — cañcâ erklärt Kaiyaṭa zu 1, 2, 52 durch: tṛiṇamayaḥ purushaḥ cañcâ tatsadṛiço manushyaḥ cañcâ; — vadhrikâ (etwa: Hampelmann?) ist wohl von vadhrî herzuleiten, nicht zu vadhri, Eunuch, gehörig, obschon wurzelhaft wohl damit verwandt und volksetymologisch wohl auch damit in Bezug gebracht; — kharakuṭî nâpitagṛiham ucyata iti kecid âhuḥ, tatra ivâ 'rthe saṃjnâyâm iti (5, 3, 97) kanpratyayaḥ tasya „lum manushya" iti (5, 3, 98) lup, tatra manushyasya vâcyatvât tasya ca lomaçatvât puṅstvât „kharakuṭîḥ paçye" ty-âdau natvaprasañgaḥ Kaiyaṭa zu 4, 1, 3. S. noch Calc. schol. zu 6, 1, 204, wo im Bhâshya (f. 71b) nichts davon.

Bhâshya zufolge sind diese Wörter theils Sthûrâpatye Kuṇḍinyâḥ Ararakâyâḥ apatye zu verstehen, theils puṅspradhânâḥ[1]), beziehen sich somit wohl auf Amazonenartige Weiber, wobei man an die weiblichen Leibwachen der Könige (vgl. schon Ts. 5, 3, 7, 3 atho tanûpânîr evai 'tâ yajamânasya) denken könnte. Die Namen der Sthûrâ, etwa: eine handfeste Frau?, und der Ararakâ (nach Goldstücker in seinem Dictionary „the name of the female ancestor of one of the celebrated Hindu gotras or families“, vielmehr) etwa: Schildträgerinn? Thürsteherin? oder: mit einem Messer bewaffnet?, sind wohl rein appellativer Art; der Name der Kuṇḍinî aber scheint ein genethlischer zu sein[2]), und etwa auf das Vidarbha-Land, als den Hei-

---

[1]) die ganze Darstellung des Bhâshya besteht aus drei kârikâ (s. auch die Calc. ed.) und dazwischen gestreuten erklärenden Bemerkungen dazu:

natvam (Acc. Plur. auf n) puṅsâṃ bahutve cet puṃçabdâd ishyate striyâm | tan na sidhyati, bhrukuṅsân paçyeti | napuṅsake tathai 've 'shṭam | tac ca na sidhyati, shaṇḍhân paçya paṇḍakân paçyeti | strîçabdâc ca prasajyate || 1 || strîçabdâc ca prâpnoti, cañcâḥ paçya, vadhrikâḥ paçya, kharakuṭîḥ paçya | astu tarhi puṃçabdâd bahushu,

puṁçabdâd iti ced ishṭam sthûrâpatye na sidhyati | sthûrân paçyeti | kuṇḍinyâḥ ararakâyâḥ, apatye ca na sidhyati, kuṇḍinân paçya ararakân paçya, puṅspradhânât prasidhyati || 2 || puṅspradhânâ ete çabdâḥ, tato natvam bhavishyati.

puṅsprâdhânye ta eva syur ye doshâḥ pûrvacoditâḥ | bhrukuṅsân paçya shaṇḍhân p. paṇḍakân p. cañcâḥ p. vadhrikâḥ p. kharakuṭîḥ paçyeti | tasmât yasmin pakshe 'lpîyâṅso doshâḥ tam âsthâya pratividheyaṃ dosheshu | tasmâd arthe bhaven natvam vadhrikâdishu yuktavat || 3 ||

[2]) sthûrân iti, sthûrâyâ apatyâni, Gargâdibhyo yañ (4, 1, 105, daselbst steht sthûrâ unmittelbar vor ararakă, s. übrigens Goldstücker's Bem. hiezu im Dict.), „yañañoç ce“ 'ti (2, 4, 64) luk, „luk taddhitaluki“ 'ti (1, 2, 49) ṭâpo luk, tataḥ sthûraçabdasya strîliñgatvân natvâprasañgaḥ, kuṇḍinân iti, kuṇḍinyâ apatyâni, Gargâdibhyo (4, 1, 105, kuṇḍinî steht darin gleich hinter agastya) yañ, „âgastyakauṇḍinyayor agastikuṇḍinaj“ iti (2, 4, 70) yaño luk kuṇḍiniçabdasya kuṇḍinaj-âdeçaḥ, sa ca strîliñgâdeçatvât strîçabdaḥ | ararakâyâḥ pûrvavad yañâdi, Kaiyaṭa.

mathsort dieser handfesten Weiber zu beziehen?[1]) Bei Kâlidâsa erscheinen bekanntlich Yavana-Frauen als die unmittelbare Bedienung der Könige bildend.

Die Âmbashṭha, Αμβασται an der Taptî, deren Fürsten, wie wir bereits sahen (p. 373), Âmbashṭhya, wie deren Weiber Âmbashṭhyâ hiessen, führen uns zum Vindhya[2]). Wie man eine Cisterne (? kuṇḍikâ) wegen der Fülle ihres Wassers mit dem Meere, und umgekehrt das Meer wegen seiner leichten Passirbarkeit mit einer Cisterne vergleicht, so kann man auch eine Schüssel (? vardhitakam) wegen ihrer Grösse mit dem Vindhya und umgekehrt seiner Gestalt wegen diesen mit einer Schüssel gleichstellen: „samudraḥ kuṇḍikâ Vindhyo vardhitakam“, heisst es mehrfach, s. 1, 4, 24 f. 282a[3]). 3, 3, 50. 67 f. 390b[4]). 394b. 3, 2, 111 f. 73b. 6, 3, 42 f. 95b[5]). — Von Mâhishmatî, an der Narmadâ, südlich des westlichen Theiles des Vindhya, der auch den Namen Pâriyâtra führt (s. oben p. 359), bis nach Ujjayinî nördlich desselben sind nach Kiepert's Karte etwa 16 Deutsche Meilen; es war daher etwas Renommage (? citrîkaraṇa), wenn ein von Ujjayinî ausge-

[1]) oder sollte dabei an kuṇḍa, kuṇḍin „Bastard“ zu denken sein?

[2]) oder sind darunter etwa vielmehr die Abastani am Indus gemeint? sie erscheinen ja nämlich hier neben den Sauvîrya.

[3]) kuṇḍikâyâm pânîyabâhulyât samudratvaṃ vivakshitaṃ samudrasya vâ sutaratvât kuṇḍikâtvam | Vindhyo vardhitakam iti pûrvavad anyatararûpâropeṇa vyâkhyeyam, Kaiyaṭa. Vgl. sravati kuṇḍikâ, oder kuṇḍikâyâḥ, udakam 3, 1, 87 f. 50a

[4]) kuṇḍikâyâm bahupânîyasambhavapratipâdanâya samudratvam âropyate | vardhitakaçabdena mûle sthûlam agre sûkshmaṃ viçishṭasaṃsthânayuktam bhaktam ucyate, tasya mahattvapratipâdanâya Vindhyatvam asad âropyate, Kaiyaṭa.

[5]) asad eva samudratvaṃ kuṇḍikâyâm asat kuṇḍikâtvaṃ samudre vâ 'ropya çabdaprayogaḥ, Kaiy.

hender Reisender (in seinem Bericht darüber) den Sonnenaufgang in Mâhishmatî vor sich gehen liess [1]), insofern hier doch wohl eben nur von dem nächsten Sonnenaufgang nach Antritt der Reise die Rede sein kann: Ujjayinyâḥ prasthito Mâhishmatyâṃ sûryodgamanaṃ sambhâvayate sûryam udgamayati 3, 1, 26 f. 27b. 28a (zweimal). — Die Mâlava, zu denen Ujjayinî gehörte, sind von den mit den Kshudraka vereinten Mâlava (s. oben p. 375) wohl abzutrennen? Von einem anderen Namen dieser Stadt, resp. des Volkes, zu dem sie gehörte, Avanti, bildete sich der Königstitel Âvantya 4, 1, 170 f. 60b. Ihre Königin hiess nach Pâṇini selbst (4, 1, 176) Avantî; es ward resp. jede Tochter eines Avanti so genannt 4, 1, 14 f. 16b (Avanter apatyaṃ strî, Kaiy.). — Das Patronymicum Âjamîḍhi (neben Âjakrandi) 4, 1, 170 f. 60b führt uns wohl nach Ajmer hinauf; während Valabhîja 6, 2, 82 f. 81b uns in das Land der Surâshṭra (s. oben p. 364) hinabführen würde; doch erscheint es gerathener, das erste Glied dieses Wortes

---

1) só wenigstens scheint mir die Stelle aufzufassen; sie wird als Beispiel für die Verwendung des Causativ's zu dem vârttika: citrîkaraṇe prâpi aufgeführt; hiezu hat das Bhâshya: citrîkaraṇe prâptâv arthe kṛidantâṇ ṇij vaktavyaḥ, kṛilluk prakṛitipratyâpattiḥ prakṛitivac ca kâraṇam bhavatîti vaktavyam Ujja° udgamayati; — Kaiyaṭa: citrîkaraṇa iti âçcaryakaraṇe gamyamâne tat prâpnotîty atrâ 'rthe ṇij vaktavyaḥ, sambhâvayata iti, bhû prâptâv âtmanepadî 'ty asya rûpam. — Nach fol. 28a ist resp. diese Verwendung des Caus. speciell eben auch für das Praesens erlaubt, da es sich ja doch dabei um eine gegenwärtig factische Möglichkeit, den Aufgang der Sonne in Mâh. nämlich, handele: âdityaç câ 'syâ 'bhiprâye sajjate, esha tasyâ 'bhiprâya: „Ujj. prasthito Mâh. sûry. sambhâvayeya“ iti, taṃ câ 'syâ "dityo 'bhiprâyaṃ nirvartayati | bhaved, iha vartamânakâlatâ yuktâ syâd „Ujj. pr. M. s. udgamayatî“ 'ti tatrasthasya hi tasyâ "ditya udeti; iha tu kathaṃ vartamânakâlatâ: Kaṅsaṃ ghâtayati Balim bandhayatîti, cirahate ca Kaṅse cirabaddhe ca Balau? s. oben p. 354 und unten beim Drama.

vielmehr rein als Appellativum zu fassen: valabhî-ja (es steht neben kuṭîja, çamîja, âmalakîja).

Was mir sonst noch von geographischen Daten zur Hand ist, ohne dass ich es sicher zu placiren weiss, mag hier noch in alphabetischer Reihe folgen. Âprîtimâyu, Âprîtimâyavaka 4, 2, 104 f. 74b, — Ârîhaṇaka (so schon Pâṇ. selbst 4, 2, 80), Ârîhaṇakîya ebendaselbst; — Âshṭakaṃ nâma dhanva, Âshṭakîya ibid.; — Iḍaviḍ (Femininum, resp. janapadaçabda, Kaiy. zu 6, 3, 34), Aiḍaviḍa 4, 1, 120 f. 54b, Aiḍaviḍavṛindârikâ 6, 3, 34 f. 93a; — Urdi, Aurdâyanî 4, 2, 99 vârtt. f. 71b; — Uçij (Femininum, resp. tadrâjasya strî, s. 4, 1, 70. 177. Kaiy. zu 6, 3, 34), Auçija und Auçijavṛindârikâ an denselben Stellen wie Aiḍaviḍa; — Aishukâmaçama, resp. pûrvaishu° und aparaishu° 1, 4, 2 f. 268b. 6, 1, 85 f. 38b; — Aulûka (ulûkâ asmin santîti aulûko nâma grâmaḥ, Kaiy.), Aulûkîya 4, 2, 104 f. 72b; — Karatantu[1]), Kâratantavikâ, °vikî ebendas. und f. 74a; — Karavatîra, Kâravatîrî 4, 2, 104 f. 72b; — Caṇârarûpya, Câṇârarûpya, ebendas.; — caṇḍâla, câṇḍâla 5, 4, 36 vârtt. f. 78a, câṇḍâlaki 4, 1, 97 vârtt. f. 52a, caṇḍâlikâbandham baddhaḥ 3, 4, 41 f. 106a (s. Calc. schol. zu 3, 4, 42); — Jâmbava-Çâlûkinyau (Jâmbavaṃ nagaraṃ, Çâlûkinî grâmaḥ, Kaiyaṭa) 2, 4, 7 f. 397a; — Jihlavo nâma janapadaḥ, Jaihlavaka 4, 2, 104 f. 74b; — Nâsikyaṃ nagaram 6, 1, 63 f. 26b; — Nicakâ, Naicakyaḥ 4, 1, 170 f. 60b; — Nilînaka, Nailînaka 4, 2, 104 f. 72b; — Nishâda, Naishâda 5, 4, 36 vârtt. f. 78a, Naishâdaki 4, 1, 97 vârtt. f. 52a; — Nishâdakarshû, Naishâdakarshuka 4, 2, 104 f. 73a. 74b; —

[1]) vgl. Varatantu Vâratantaviyâḥ als Schulname bei Pâṇini selbst 4, 3, 102 (bh. na vy.).

Nîya (?), Naiyya 4, 1, 170 f. 60b; — Naisho nâma janapadaḥ, Naishyaḥ ebendas. f. 61a; — Pardi [1]), Pârdâyanî 4, 2, 99 vârtt. f. 71b; — Pâredhanva, Pâredhanvaka 4, 2, 104 f. 74b; — Pṛith (Femininum, resp. janapadaçabda, Kaiy. zu 6, 3, 34), Pârtha 4, 1, 120 f. 54b, Pârthavṛindârikâ 6, 3, 34 f. 93a; — Brâhmaṇako nâma janapadaḥ, Brâhmaṇakîya 4, 2, 104 f. 74b; — Bhoja [2]), Bhojaputrî, Bhojaduhitâ 6, 3, 70 f. 102a; — Bhaurikividham, Bhaulikividham 6, 1, 223 f. 73b, s. Pâṇ. selbst 4, 2, 54 (bh. na vy.); — Mâṇirupya, °pyaka 4, 2, 104 f. 72b; — Mâlâprastha, °sthaka ebendas. f. 74b; — mâlâvatâṃ nivâsaḥ Mâlâvatam 4, 2, 72 f. 69b; — der Fluss Rathasyâ 6, 1, 157 f. 58a; — Roṇî (s. Pâṇini selbst 4, 2, 78), wovon Rauṇa, Âjakarauṇa, Saiṅhikarauṇa 1, 1, 72 f. 174a, Roṇîkîya 4, 2, 141 f. 75b [3]); — varuḍa, vâruḍaki 4, 1, 97 f. 52a; — Vâtâvaha, °haka 4, 2, 104 f. 74b, — Vâyasatîra, °rîya ebendas. f. 72b; — Çâlûkinî s. bei Jâmbava; — Çâlûkikîya (çâlûkâni vidyante 'syâm, çâlûkikâyâm bhavaḥ çâlûkikîyaḥ Kaiy.) 2, 4, 7 f. 397a; — Çauvahânaṃ nagaram 7, 3, 8 vârtt. f. 112a.

Wir wenden uns nunmehr zu den literargeschichtlichen Angaben aller Art, welche uns das Bhâshya in zahlreicher Fülle bietet. Und zwar beginnen wir da wohl am Natürlichsten mit der grammatischen Literatur, die es seinerseits als vorausliegend anerkennt.

Mit der höchsten Verehrung wird darin denn vor Allem von Pâṇini selbst als bhagavân âcâryaḥ oder schlechtweg bhagavân, resp. âcârya allein gesprochen. Er

---

[1]) neben Vâhli, Urdi.

[2]) vgl. bhoja kshatriye im gaṇa krauḍi; und s. Ait. Br. 8, 12. 14, wo Name der Könige der Satvant.

[3]) wo so die Calc. Ausgabe, während unser Text hier aiṇikîya liest.

ist der sûtrakâra κατ' ἐξοχήν (z. B. Pâṇineḥ sûtrakârasya 2, 2, 11 f. 354a), und zwar eben seine Abfassung des sûtra eine treffliche, çobhanâ khalu Pâṇineḥ (oder Pâṇininâ) sûtrasya kṛitiḥ 2, 3, 66 f. 394b. Dasselbe heisst Pâṇinîyam, weil Pâṇininâ proktam Einl. f. 18b, Pâṇinîyam iti vâ bhavati Pâṇinîyâ iti vâ[1]) 4, 2, 66 f. 67b. 68a, — ist gross, gut geordnet: Pâṇinîyam mahat suvihitam ebendas. f. 68a, und der Ruhm seines Verfassers reicht bis zu den Knaben hinab: âkumâram yaçaḥ Pâṇineḥ 1, 4, 89 f. 298b. In einer kârikâ wird er als Dâkshîputra bezeichnet, sarve sarvapadâdeçâ Dâkshîputrasya Pâṇineḥ 1, 1, 20 f. 85a, s. diese Stud. 4, 357—9[2]). Sollte sich auf ihn etwa auch die Angabe: Çâlañker yûnaç châtrâḥ Çâlañkâḥ 4, 1, 90 f. 44a beziehen? Çâlañki erscheint nämlich im Trikâṇḍaçesha 2, 7, 24 als einer seiner Namen[3]). — Er scheint gern Muss (odana) gegessen zu haben (!), da das Compositum odana-Pâṇinîyâḥ 1, 1, 73 f. 177b der Erklärung zufolge, die Kaiyaṭa von dem gleich davor stehenden Worte kambala-Câràyaṇîyâs giebt, wonach dies nämlich: kambalapriyasya Càrâyaṇasya çishyâḥ bedeutet, eben auch durch: odanapriyasya Pâṇineḥ çishyâḥ

---

[1]) eine sehr eigenthümliche Angabe ist das Beispiel des Calc. schol. zu 6, 2, 104 (bh. na vy.): pûrva-Pâṇinîyâḥ „östliche Schüler des Pâṇini" (pûrva ist hier ausdrücklich als dikchabda 6, 2, 103 zu fassen); auch von einem pûrva-Pâṇinîyam çâstram ist daselbst in gleicher Beziehung die Rede. Woher stammen wohl diese Beispiele?

[2]) in der Çikshâ v. 38 erscheint Dâkshîputra vielmehr als Lehrer des Pâṇini, vorausgesetzt freilich, dass meine Correctur des dortigen Pâṇineyo in Pâṇinaye berechtigt ist.

[3]) die Çâlañkâyana (s. unten) werden im Calc. schol. zu 5, 3, 114 zu den Vâhîka gerechnet, s. oben p. 375. — Die im Trik. ausserdem noch genannten Namen Pâṇini's: Âhika und Çâṇottariya (d. i. Çâlâturîya, s. Pâṇ. selbst 4, 3, 94 bh. na vy.) finden sich hier im Bhâshya nicht vor; ebenso wenig der bei Hemacandra 851 hinzugefügte Name Dâksheya (Hem. hat resp. Sâlâturiya).

zu erklären ist[1]). Als specieller Zeitgenosse, und wie es scheint Schüler, Pâṇini's wird ein Kautsa angegeben: upasedivân Kautsaḥ Pâṇinim 3, 2, 108 f. 72a (: auch bei Yâska wird ja ein Kautsa genannt; die Glieder dieser Familie scheinen somit in grammaticis sich fleissig gerührt zu haben).

Von den bei Pâṇini selbst genannten Lehrern wird im Bhâshya, abgesehen von den directen Beziehungen auf die betreffenden sûtra und ihre Lehren[2]), mehrfach auch noch anderweitig gesprochen. So zunächst von Âpiçali. In der kârikâ zu 4, 2, 45 f. 65b wird seine Meinung in Bezug auf die Benennung des Heeres (senâ) der Kshudraka-Mâlava angeführt, s. oben p. 375. Sein Werk heisst: Âpiçalam Einl. f. 18b und eine dasselbe studirende brâhmaṇî: Âpiçalâ 4, 1, 14 f. 16b[3]). In dem Compositum: Âpiçala-Pâṇinîya-Vyâḍîya-Gautamîyâḥ 6, 2, 36 f. 77a erscheinen seine Anhänger, seiner eigenen Priorität vor Pâṇini entsprechend, vor denen dieses Letzteren. — Von Çâkaṭâyana sodann wird auf Grund des vârttika: „vyâkaraṇe Çakaṭasya ca tokam" zu 3, 3, 1 f. 85b, und zwar unter speciellem Bezuge auf die Angaben in Yâska's Nir. 1, 12[4]), berichtet, dass er die Nomina von den Verbal-Wurzeln abgeleitet habe: vaiyâkaraṇânâṃ ca Çâkaṭâyana âha: dhâtujam nâme 'ti. Kurz vorher, zu 3, 2, 115 f. 75a, wird

[1]) Kaiyaṭa beschränkt sich auf die Erklärung des Wortes Pâṇinîya: Paṇino 'patyam ity aṇ, Pâṇinasyâ 'patyaṃ yuve 'ti 'ñ, tasya châtrâ iti chaḥ. — Es folgt noch ghṛita-Rauḍhîyâḥ.

[2]) so wird z. B.: Çâkalam „Ansicht des Çâkalya" mehrfach geradezu zur Bezeichnung der nach 6, 1, 127 von Çâkalya gelehrten Vocal-Kürzung (hrasvatvam) gebraucht.

[3]) Âpiçalam adhîte brâhmaṇî Âpiçalâ brâhmaṇî.

[4]) s: Böhtlingk Pâṇini Einl. p. VII. Roth Nir. p. 9. Müller hist. of Anc. S. Lit. p. 165-8.

resp. von ihm erzählt[1]), dass er (in Gedanken verloren) auf der Landstrasse sitzend einen kommenden Wagenzug nicht bemerkt habe, tad yathâ vaiyâkaraṇânâṃ Çâkaṭâyano râjamârga âsînaḥ çakaṭasârtham âyântaṃ no 'palebhe. Sollte sein Name etwa hiermit in Bezug stehen? oder umgekehrt das Geschichtchen daraus entstanden sein? es erinnert dasselbe an den Pfeilschmidt im Sâṃkhyasûtra 4, 15. MBhâr. 12, 6646, s. dies. Stud. 2, 483. 3, 356 und vgl. Arrians Angaben (7, 2) über Diogenes, resp. Dandamis. — Von einem dritten dieser Lehrer, vom Bhâradvâja wird zwar nicht selbst Specielles ausgesagt, mehrfach aber wird auf seine Schule, die Bhâradvâjîyâs, Rücksicht genommen, und zwar erscheint dieselbe dabei meist in gegnerischer Beziehung zu den vârttika Kâtyâyana's, hie und da auch zu Pâṇini selbst; es werden ihre Angaben resp. meist durch: Bhâradvâjîyâḥ paṭhanti eingeführt, s. 1, 1, 20. 56. 2, 22. 3, 67 f. 83b. 135b. 188a. 254a. 3, 1, 38. 48. 89 f. 34b. 40a. 50b. 4, 1, 79[2]) f. 35b. 6, 4, 47. 155 f. 83b. 135b. — Mehrfach sodann finden sich Beziehungen auf Yâska's Nirukta, und zwar einmal auch unter directer Nennung desselben, resp. der Nairuktâs, bei dem vârttika nämlich zu 3, 3, 1 f. 85b: nâma ca dhâtujam âha Nirukte, was im Bhâshya durch: nâma khalv api dhâtujam evâ "huḥ Nairuktâḥ erläutert wird. Unmittelbare, und zwar eben fast wörtlich stimmende, Citate daraus finden sich besonders in der Einleitung, so der Spruch: yad adhîtam avijnâtam Nir. 1, 19 auf f. 6b, die Erklärungen zu catvâri çṛiñgâ, catvâri vâk°, uta tvaḥ paçyan, saktum iva

[1]) die Angabe im Calc. schol. pag. 1, 4, 87: upa Çâkaṭâyanaṃ vaiyâkaraṇâḥ fehlt hier, da diese Regel bh. na vy.

[2]) Aufrecht im Catalogus pag. 160 giebt auch 4, 1, 89 an, wo ich aber kein Citat der Art finde; dagegen fehlt bei ihm 3, 1, 38.

aus Nir. 13, 7. 1, 19. 4, 10 auf f. 8a. b, die Stelle über die Sprachdifferenzen der Kamboja, Ârya etc. (s. oben p. 363) aus Nir. 2, 2 auf f. 16b. Auch zu 1, 3, 1 f. 234a wird eine lange Stelle aus Nir. 1, 2 citirt (shaḍ bhâvavikârâ iti ha smâ "ha Vârshyâyaṇiḥ . . . .). Vgl. noch die Gegenüberstellung von niruktam vyâkhyayate und vyâkaraṇam vyâkhyâyate 4, 3, 66 f. 81a. Yâska's Name, den ja schon Pâṇini selbst 2, 4, 63 (bh. na vy.) nennt, erscheint in dem Patronymicum Yâskâyani, °nayaḥ 4, 1, 165 f. 59a [1]). — Zu den alten Grammatikern, resp. Vorgängern Pâṇini's gehört wohl auch noch Kâçakritsni [2]); wenigstens führt ihn Vopadeva, freilich eine hiefür sehr moderne Autorität, im Eingange seines dhâtupâṭha (s. mein Verz. der Berl. S. H. p. 223) sogar noch vor Âpiçali und Çâkaṭâyana auf: Indraç Candrash Kâçakritsnâ-"piçalî Çâkaṭâyanaḥ | Pâṇiny-Amara-Jainendrâ jayanty ashṭâ "diçabdikâḥ ||. Sein Lehrsystem (proktam) hiess Kâçakritsnam Einl. f. 18b, wobei er nach Pâṇini und Âpiçali genannt wird [3]), seine Doctrin resp. (Kâçakritsninâ proktâ mîmâṅsâ) Kâçakritsnî, eine dieselbe studirende brâhmaṇî dagegen: Kâçakritsnâ 4, 1, 14. 93. 155 f. 16b. 49b. 87a.

Zwischen Pâṇini und dem Bhâshya steht zunächst eine ganze Zahl ungenannter Grammatiker, die darin blos durch: anye, anye vaiyâkaraṇâḥ, kecid, apara âha citirt werden, sowie die ebenfalls anonymen

[1]) neben Lâhyâyanayaḥ; übrigens unter Citirung von 2, 4, 63.

[2]) ein Lehrer dieses Namens wird von Kâtyâyana (çrautasûtra), Bâdarâyaṇa (vedântasûtra), sowie auch noch von Bhâskara Miçra (Comm. der Ts.) citirt.

[3]) auch im Calc. schol. zu 6, 2, 104 (bh. na vy.) erscheinen seine Anhänger neben denen des Pâṇini, und zwar wird daselbst von westlichen dgl. gesprochen: apara-Kâçakritsnâḥ, s. oben p. 395 n.

Vff. der darin aufgeführten paribhâshâ, vârttika und kârikâ, soweit letztere nicht etwa auf den Bhâshyakâra selbst zurückgehen. Ein dgl. Vers (beginnt: dushṭaḥ çabdaḥ) in der Einleitung f. 6a findet sich in der Çikshâ (R. 52) wieder; ob hier von dort entlehnt? Dazu tritt denn aber ferner auch noch eine ganze Reihe bestimmt namhaft gemachter Persönlichkeiten, an ihrer Spitze und vor Allen der vârttikakâra κατ' ἐξοχήν 1, 1, 34 f. 100b. 3, 1, 44 f. 38b, auch als Kâtyâyana 3, 2, 115 f. 76a, in einem çloka zu 3, 2, 3 f. 64a resp. als bhagavân Kâtyaḥ bezeichnet[1]). Er ist es ja, wie wir sahen, dessen Bekämpfung den speciellen Zweck des Bhâshya bildet. Seine vârttika lassen sich denn auch im Ganzen leicht aus dem sie umgebenden Wuste herausschälen, da ihrem Wortlaute in der Regel zunächst eine kurze Paraphrase folgt, die mit den Worten: vaktavya oder: kartavya (nämlich: so und so hätte Pâṇini es sagen, resp. machen sollen) schliesst. Dass dieselben ihm zugehören, wird allerdings, so weit ich sehe, nirgendwo direct gesagt, vielmehr stillschweigend darin vorausgesetzt, und nur durch die obigen Angaben, resp. die sonstige Tradition erhärtet. Als selbstständiges Werk scheinen diese vârttika leider nicht zu existiren, sondern eben nur in Verbindung mit ihrer Widerlegung

---

[1]) von den im Trikâṇḍaçesha 2, 7, 25 aufgeführten Synonymen: Medhâvin, Medhâjit, Punarvasu und Vararuci (Hemac. 852 hat nur die letztern drei Namen) kommt Vararuci wenigstens in: Vâraruca kâvyam 4, 3, 101 f. 82b vor, wo es sich aber freilich vielmehr eben um einen Dichter dieses Namens handelt; an die bhrâjâ nâma çlokâs, s. p. 400, ist dabei doch wohl schwerlich zu denken, denn als „kâvya" können die doch wohl kaum gelten! — Die im vârtt. zu 1, 1, 73 f. 177b genannten Spitznamen Jihvâ-Kâtya und Harita-Kâtya, wovon sich die Weiterbildungen Jaihvâ-Kâtâḥ, Hârita-Kâtâḥ bilden, sind schon insofern ganz dankenswerth, als sie Goldstücker gegenüber für eine Pluralität von Kâtyâs, somit auch Kâtyâyanâs, zur Zeit des vârttika-Vfs. selbst unmittelbares Zeugniss ablegen, s. dies. Stud. 5, 95 n.

durch das Bhâshya überliefert zu werden. Früher war dies möglicher Weise anders, da sich zu 4, 2, 60 f. 67a neben: savârttikaḥ[1]) auch ein: vârttikasûtrikaḥ erwähnt findet; ferner mâhâvârttikaḥ zu 4, 2, 65 f. 67b. Ausser Pâṇini selbst, der darin schlechtweg eben nur só genannt wird, wird in den vârttika auch noch: Çakaṭasya tokaṃ und das Niruktam zu 3, 3, 1 f. 85b, sowie Paushkarasâdi 8, 4, 48 f. 72a citirt. — Nach Nâgeça sind auch die in der Einleitung f. 7a citirten: bhrâjâ nâma çlokâḥ dem Kâtyâyana, resp. dem vârttika-Vf., zugehörig, wofür denn auch wohl bereits das erheblich ältere Zeugniss des Shaḍguruçishya, s. mein Verz. der Berl. S. H. p. 13, eintritt. Der daraus mitgetheilte Vers, in trishṭubh, zeigt, dass dies ein Çikshâ-artiges Werk war; er lautet:

yas tu prayuṅkte kuçalo viçeshe çabdân yathâvad vyavahârakâle | so 'nantam âpnoti jayam paratra vâgyogavid dushyati câ 'paçabdaiḥ ||.

Unmittelbar neben dem sûtra des Pâṇini, resp. in ebenso ehrenden Ausdrücken, wie von ihm, wird im Bhâshya 2, 3, 66 f. 394b von dem saṃgraha des Dâkshâyaṇa gesprochen: çobhanâ khalu Dâkshâyaṇasya (oder Dâkshâyaṇena) saṃgrahasya kṛitiḥ, und zwar wird dasselbe zu 4, 2, 60 f. 67a auch als saṃgrahasûtra, der es Studirende nämlich als sâṃgrahasûtrika bezeichnet[2]). Auch in der Einleitung f. 12a wird auf dies Werk hingewiesen, resp. ein directes Citat daraus beigebracht: kim punar nityaḥ çabdaḥ âho svit kâryaḥ? saṃgraha etat prâdhânyena parîkshitaṃ „nityo vâ syât kâryo ve“ 'ti. Und hiezu hat

[1]) vṛittau sâdhu vârttikam, vârttikântam adhîte savârttikaḥ, Kaiy.

[2]) ebendas. wird auch sasaṃgrahaḥ, nach savârttikaḥ, aufgeführt.

denn Nâgeça die specielle Angabe (Kaiyaṭa beschränkt sich auf die Erklärung: saṃgraha iti, granthaviçeshe), dass darunter ein von Vyâḍi in 100,000 çloka verfasstes Werk (Vyâḍikṛito lakshaçlokasaṃkhyo granthaḥ) zu verstehen sei. Vgl. das hierüber und über das angebliche „historical argument", welches Goldstücker hieraus für die Bestimmung von Pâṇini's Zeit gewonnen zu haben meinte, in diesen Studien 5, 41. 42. 127—133 Bemerkte. Ich füge hier nur noch hinzu, dass der saṃgraha auch noch im Uttarakâṇḍa des Râmâyaṇa 36, 45, und zwar als von Hanumant studirt, erwähnt und im schol. dazu ebenfalls dem Vyâḍi zugetheilt wird:

sa sûtra-vṛitty-arthapadam mahârtham[1]) |
sasaṃgrahaṃ sidhyati vai Kapîndraḥ ||

während andererseits die ja freilich auch schon an und für sich ganz selbstverständliche Existenz mehrerer Dâkshâyaṇa zur Zeit des Bhâshya durch die Angabe: paramaDâkshâyaṇaḥ[2]) 1,1,72 f. 176a speciell beglaubigt wird, die von Goldstücker supponirte Nothwendigkeit unmittelbarer verwandtschaftlicher Beziehungen zwischen dem im Bhâshya als Dâkshîputra bezeichneten Pâṇini und diesem (Vyâḍi) Dâkshâyaṇa (Ersterer soll nur um at least two generations älter sein, als dieser) somit sich als gänzlich hinfällig erweist. Die Anhänger Vyâḍi's (Vyâḍîya) werden 6, 2, 36 f. 77a nach Âpiçala, Pâṇinîya, resp. vor den Gautamîyâs aufgeführt, von welchen Letzteren übrigens als von einer grammatischen

[1]) unter vṛitti ist dabei dem schol. zufolge tâtkâlikasûtravṛittiḥ, „the contemporaneous gloss on the sûtras" (Muir Orig. Sansc. texts IV² p. 491. 1873), s. oben p. 315, unter arthapadam das vârttikam, unter mahârtham Patañjali's Mahâbhâshya zu verstehen.

[2]) neben parama-Gârgyâyaṇaḥ, parama-Vâtsyâyanaḥ.

Schule sonst nirgendwo die Rede ist. Auch Vyâḍi selbst wird einmal direct citirt[1]), 1, 2, 64 f. 222b: dravyâbhidhânaṃ Vyâḍiḥ | dr. Vyâḍir âcâryo nyâyyam manyate dravyam abhidhîyata iti.

Unter dem viermal (1, 1, 21. 29 f. 87b. 100a. 3, 1, 92 f. 54a. 7, 2, 101 f. 105b) citirten Gonardîya ist nach Kaiyaṭa zu der ersten dieser Stellen der Bhâshyakâra selbst zu verstehen, wofür auch Trikâṇḍaçesha 2, 7, 25. 26[2]). Hemac. 851 (Lassen 2, 484) eintreten. Nach Goldstücker's Angabe ferner identificirt Nâgeça auch den zu 1, 4, 51 f. 290b citirten Goṇikâputra mit demselben, s. hierüber dies. Stud. 5, 155, oben p. 316. 323.

Zweimal wird die Ansicht des Kuṇara-Vâḍava[3]) angeführt, 3, 2, 14 f. 65a (s. oben p. 340) und 7, 3, 1 f. 110b (bezugs Vahînara = vihînanara, vihîno naraḥ kâmabhogâbhyâm), und ist er wohl auch unter dem Vâḍava zu verstehen, der zu 8, 2, 106 f. 46b in einem Ausspruche des Saurya-bhagavant citirt, resp. als anishṭijnaḥ getadelt wird; beide Lehrer gehören resp. wohl den Nördlichen zu, s. oben p. 376. — Ein Vâjapyayana (âcarya) wird

---

[1]) im Trikâṇḍaçesha 2, 7, 24. 25 wird Vyâḍi zwischen Pâṇini und Kâtyâyana genannt, und zwar wird er nach dem Vindhya versetzt, da Vindhyasthaḥ und Nandinîsutaḥ als Synonyma dafür erscheinen. Ebenso bei Hemac. 852 Vindhyavâsî Nandinîtanayaḥ. Es will das zu den nordwestlichen Sitzen der Dâkshi, Dâkshâyaṇa (s. diese Stud. 4, 357, oben p. 367) nicht recht passen.

[2]) Gonardîyaḥ Patañjaliḥ || 25 || Cûrṇikṛid Bhâshyakâraç ca; — die drei letztern Namen kommen hier im Bhâshya nicht vor.

[3]) an den Namen Kuṇara klingt der des Kuṇi an, den Kaiyaṭa zu 1, 1, 75 f. 178a als einen Vorgänger des Bhâshyakâra erwähnt: Kuṇinâ prâggrahaṇam (die Verwendung des Wortes prâñc im sûtra) âcâryanirdeçârthaṃ vyavasthitavibhâshârthaṃ ce 'ti vyâkhyâtam, anyena tu prâggrahaṇaṃ deçaviçesheṇa vyâkhyâtam ..., Bhâshyakâras tu Kuṇidarçanam açiçriyat. Ein Kuṇika wird bei Âpastamba (ed. Bühler) 1, 19, 7 citirt.

einmal, in einer kârikâ zu 1, 2, 64 f. 221a, citirt; desgl. eine Schule, Namens Kroshṭrîyâḥ zu 1, 1, 3 f. 54a (paribhâshântaram iti ca matvâ Kr. paṭhanti), wiederholentlich aber werden die kritischen Bemerkungen der Saunâga zu den vârttika angeführt, so: etad eva ca Saunâgair vistaratarakeṇa paṭhitam 2, 2, 18 f. 355a[1]) evaṃ hi Saunâgâḥ paṭhanti 3, 2, 56 f. 66b. 4, 1, 74. 87. 3, 155 f. 32a. 39a. 87a. 6, 1, 95. 3, 44 f. 45a. 96b. — Gehört etwa auch die Mâthurî vṛittiḥ hieher? s. oben p. 315. 381.

Wie sehr denn auch, s. p. 334, der Vf. des Bhâshya in der Einleitung über den Verfall des grammatischen Studiums zu seiner Zeit klagt, sein Werk selbst, diese reiche darin citirte grammatische Literatur, und manche anekdotenartige Bemerkung darin (s. z. B. p. 338) legen denn doch für das Gegentheil ein günstiges Zeugniss ab. Es muss eben vielmehr das Studium der Grammatik damals ziemlich ernst betrieben worden sein, und die brahmanische Wissenschaft überhaupt in gutem Flore gestanden haben. Da sich meist nicht scheiden lässt, was von den betreffenden Angaben zu dem einen oder andern Zweige des Studiums gehört, stelle ich hier gleich alles auf das Verhältniss zwischen Lehrer und Schüler überhaupt Bezügliche zusammen, spare mir nur das speciell auf den Veda sich Beziehende noch für unten auf.

Zunächst lernen wir aus 1, 1, 2 f. 49a, dass es bei dem Unterricht scharf genug zuging. Wenn der Schüler statt eines udâtta einen anudâtta machte (sprach), gab ihm der Lehrer (khaṇḍikopâdhyâyaḥ, heisst er hier) flugs

[1]) im Calc. schol. werden die betreffenden vier vârttika: sv-atî pûjâyâm dur nindâyâm âṅ îshadarthe kuḥ pâpârthe als Kâtyâyanâbhiprâyapradarçanâya vârttikacatushṭayam Saunâgânâm bezeichnet.

eine Ohrfeige (capeṭâm): „du machst es falsch" (anyat tvaṃ karoshi). Dies ist auch in eine kârikâ gebracht, deren Inhalt sich, und zwar sogar noch im Wortlaut ziemlich identisch, in dem Câṇakyaçatakam (v. 84, s. Indische Streifen 1, 270) wiederfindet; wir haben somit darin wirklich vielleicht ein authentisches Dictum dieses indischen „Cicero" vor uns (s. oben p. 388), wenn es ihm nicht etwa umgekehrt erst secundär zu besserer Beglaubigung zugetheilt ist; dasselbe lautet[1]) 8, 1, 8 f. 9b:

sâmṛitaiḥ pâṇibhir ghnanti guravo na vishokshitaiḥ |
lâlanâçrayiṇo doshâs tâḍanâçrayiṇo guṇâḥ ||.

Der Lehrer sass, heiliges Gras in den Händen, auf einem reinen Flecke, nach Osten hin gewendet, und führte mit grossem Bedacht die sûtra vor, so dass auch nicht ein varṇa unnütz war 1, 1, 1 f. 46a: pramâṇabhûta âcâryo darbhapavitrapâṇiḥ çucâv avakâçe prâṅmukha upaviçya mahatâ prayatnena sûtram praṇayati sma, tatrâ 'çakyaṃ varṇenâ 'py anarthakena bhavitum[2]). Durch Gesten, Bewegungen, Blick und Vortrag ward die Meinung des Lehrers erkannt, ihe 'ṅgitena ceshṭitena nimishitena mahatâ ca sûtranibandhenâ "câryâṇâm abhiprâyo lakshyate 8, 2, 3 f. 25b. — Vor dem gestrengen Herrn Lehrer dâruṇâdhyâpaka 8, 1, 67 f. 19b hatten daher die Schüler auch allen Respect 1, 4, 26 f. 282b: ya esha manushyaḥ prekshâpûrvakârî bhavati sa paçyati: „duḥkham adhyayanaṃ durdharaṃ ca guravaç ca durupacârâ" iti sa buddhyâ

[1]) das Bhâshya leitet es wie folgt ein: na hy anasûyaṃ kutsayati na câ 'py akupito bhartsayati; nanu ca bhoḥ akupitâ api driçyante dârakân bhartsayamânâḥ? antatas te tâṃ çarîrâkṛitiṃ kurvanti yâ kupitasya bhavati, evaṃ tarhy âha: sâmṛi°.

[2]) kim punar iyatâ sûtreṇa? daran knüpft sich freilich der Einwurf: kim ato yad açakyam! „wie so? unmöglich?"

sampràpya nivartate, suchten sich deshalb gelegentlich vor ihnen zu drücken 1, 4, 28 f. 283a: upâdhyâyâd antar dhatte paçyaty ayam: „yadi mâm upâdhyâyaḥ paçyati dhruvam me preshaṇam upâlambho ve“ 'ti sa buddhyâ samprâpya nivartate. „Die Lebensgeister selbst machen sich bei einem Jüngling auf den Weg, wenn ein Aelterer kommt; durch (ehrerbietiges) Aufstehen und Begrüssen gewinnt er sie wieder“, heisst es in einem Verse 6, 1, 84 f. 36a, der offenbar ein alter Gemeinplatz ist, da er sich auch bei Manu 2, 120, MBhâr. 5, 1398 (wie der bei Manu folgende Vers 121 sogar im Pâli, im Dhammapada v. 109) wiederfindet [1]). Der Sohn war übrigens oft des Vaters Schüler pitur antevâsî 6, 3, 23 f. 89b, oder der Schwestersohn Schüler des Mutterbruders, von dem er dann einfach eben als „Onkel“ sprach: upâdhyâyasya çishyo mâtulasya bhâgineyaṃ gatvâ "ha: „upâdhyâyam bhavân abhivâdayatâm“ iti sa gatvâ mâtulam abhivâdayate, tathâ mâtulasya bhâgineya upâdhyâyasya çishyaṃ gatvâ "ha: „mâtulam bhavân abhivâdayatâm“ iti sa gatvâ upâdhyâyam abhivâdayate 3, 3, 18 f. 89a. Dem Sohne des guru gebührte seinerseits ähnlicher Respect, wie dem guru selbst: guruvad guruputre vartitavyam iti gurau yat kâryaṃ tad guruputre atidiçyate 1, 1, 56 f. 133b, jedoch unter Dispens von dem Genusse seiner Speisereste und dem Umfassen seiner Füsse, was nur dann obligatorisch blieb, wenn auch er guru war: anyatro 'chishṭabhojanât pâdopasaṃgrahaṇâc ca yadi ca guruputro 'pi gurur bhavati tad api kartavyam bhavati, ebendas. f. 135a. Andererseits participirte der Schüler auch wieder an dem Ansehen des Lehrers und

---

[1]) hier übrigens mit der bessern Lesart: ûrdhvam prâṇâ vyutkrâmanti.

erhielt den Ehrensitz etc., wenn er in die Familien Derer kam, für die Jener opferte 1, 1, 56 f. 133b upâdhyâyasya çishyo yâjyakulâni gatvâ agrâsanâdîni labhate. Es war resp. sein eigenstes Interesse dabei im Spiel, wenn er dem guru gehorchte: ne 'ha kaç cit „paro 'nugrahîtavya" iti pravartate, sarva ime svabhûtyartham pravartante, ye tâvad ete guruçuçrûshavo nâma te 'pi svabhûtyartham pravartante: „pâralaukikaṃ ca no bhavishyati iha ca naḥ prîto gurur adhyâpayishyatî" 'ti 3, 1, 26 f. 27b. Eines berühmten Lehrers wegen kam man wohl 100 yojana weit her; ein Solcher hiess dann: yaujanaçatikaḥ, yojanaçatâd abhigamanam arhati yaujanaçatiko guruḥ 5, 1, 74 f. 19a. Wer oft mit den Lehrern wechselte, von dem Einen bald wieder zu einem Andern ging, hiess resp. ein tîrthakâka, yathâ tîrthakâkâ na ciraṃ sthâtâro bhavanti evaṃ yo gurukulâni gatvâ na ciraṃ tishṭhati sa ucyate tîrthakâka iti 2, 1, 42 f. 334a. — Wer ein sûtra fasste, hiess: sûtragrâha, wer es aber auch behielt: sutragrăha' 3, 2, 9 vârtt. f. 65a. — Man zankte sich zu Zeiten unter einander recht kräftiglich und gab sich schöne Titel, wie: devânâm priya (s. oben p. 338), anishṭijna (ebendas. und p. 402), vaiyâkaraṇakhasûci[1]) 2, 1, 53 f. 338a, vaiyâkaraṇapâça[2]) 5, 3, 47 f. 58a, vyâkaraṇakena[3]) nâmâ 'yaṃ garvitaḥ 5, 3, 95 f. 73b. Wer den Aorist von √kam richtig (als acakamata, Kaiyaṭa) bildete, dem wird in einer kârikâ verheissen, dass er auf wohlangeschirrtem, von Stuten gezogenem Wagen

[1]) vismṛitavaiyâkaraṇaḥ im Calc. schol., wo noch yâjnikakitavaḥ (ayâjyayâjanât tṛishṇâparaḥ), mimâṅsakadurdurûḍhaḥ (nâstikaḥ) daneben genannt sind.

[2]) neben yâjnikapâça.

[3]) neben yâjnikyakena, mit Verächtlichkeits-Affix ka.

zum Himmel aufsteige, während der, welcher acîkamata sage, dahin erbärmlich zu Fuss kleppern müsse 3, 1, 48 f. 40a:

nâkam ishṭasukhaṃ yânti suyuktair vaḍavârathaiḥ |
atha patkâshiṇo yânti ye 'cîkamata-bhâshiṇaḥ.

Der Vers kann übrigens nach Kaiyaṭa auch so verstanden werden (anye tv âhuḥ): „nicht kommen die zum erwünschten Glück, wenn sie auch auf wohlangeschirrtem Wagen fahren, die den Aorist als akamishṭa bilden; dagegen die, welche ihn als acîkamata bilden, kommen dazu, wenn sie auch zu Fusse wandern" (akamishṭeti yair uktam ta evo 'pacârâd akamishṭaçabdenâ 'nukaraṇaçabdeno 'cyante, anukâryânukaraṇayor bhedasyâ 'vivakshitatvâd vibhaktir na kṛitâ, Kaiy.). Wie scharf Kâtyâyana über Pâṇini hergeht, ist aus Goldstücker's Darstellung bekannt. — Es gab übrigens auch allerhand schöne Spitznamen für die Lehrer. Pâṇini selbst hiess der „Muss-Pâṇini" (s. oben p. 395); „Cârâyaṇa mit der wollenen Decke" und der „nach ghṛita lüsterne Rûḍhi" erscheinen an der betreffenden Stelle neben ihm, alle drei resp. allerdings zunächst nur in den Namen ihrer Schüler, der odana-Pâṇinîyâs, kambala-Cârâyaṇîyâs und ghṛita-Rauḍhîyâs. Auch den „Zungen-Kâtya" und den „grünen Kâtya" haben wir schon oben (p. 399) kennen gelernt. An derselben Stelle des Bhâshya 1, 1, 73 f. 177b finden wir auch wohl noch einen „gelben Kâṇva" (Piñgala-Kâṇvasya châtrâḥ Paiñgala-Kâṇvâḥ). Aus dem gaṇa çâkapârthiva 2, 1, 69 erwähnt und erklärt das Bhâshya (f. 346b) folgende Namen: kutapa-Sauçrutaḥ als kutapavâsâḥ Sauçrutaḥ, der sich in Ziegenhaardecken hüllende S., — ajâ-Taulvaliḥ als ajâpaṇyas Taulvaliḥ, der durch eine Ziege käufliche T., — yashṭi-Mauḍ-

galyaḥ als yashṭipradhâno Maudgalyaḥ, der immer den Stock bei sich führende (?) M. Den lahmen Vâḍava (Kuṇaravâḍava) hatten wir schon oben (p. 402); einen buckligen Çâṇḍilya, gaḍula-Çâṇḍilyaḥ oder Çâṇḍilyagaḍulaḥ, und einen kröplichen Vâtsya, khaṇḍa[1])-Vâtsyaḥ oder Vâtsyakhaṇḍaḥ, finden wir 2, 2, 38 f. 372a genannt. — Von besonderem Interesse sind auch die mehrfachen Angaben darüber, wie aus den Namen der Lehrer diejenigen ihrer Schule, resp. ihrer Schüler, châttrâḥ, zu bilden sind (: zur Bedeutung dieses Wortes s. 4, 4, 62 f. 91a chatram iva chatram, guruç chatram, guruṇâ çishyaç chatravac châdyaḥ, çishyeṇa guruç chatravat paripâlyaḥ). Und zwar erscheinen hierbei auch weibliche Namen unter denen der Lehrer, s. bhavatyâḥ châtrâḥ bhâvatkâḥ bhavadîyâḥ 6, 3, 35 f. 94b, Audameghyâyâç châtrâ Audameghâḥ Audameghânâṃ saṃgha Audameghaḥ 4, 1, 78 f. 33a. Dass auch Âpiçali und Kâçakritsni von den brâhmaṇa-Frauen studirt wurden, sahen wir schon oben (p. 396. 398). Im Verein mit den Namen weiblicher ṛishi, den Angaben der Brâhmaṇa-Texte über die gandharvagṛihîta-Frauen (im Çatap. Br. tritt in dieser Stellung besonders die Frau des im Lande der Madra wohnenden Patañcala Kâpya hervor) und den weiblichen Namen bei dem pitṛitarpaṇam der Ṛik-gṛihya spricht dies entschieden für eine verhältnissmässig hohe Stellung des weiblichen Geschlechtes, unter den brâhmaṇa wenigstens, in der betreffenden Zeit[2]). Von

---

[1]) die Calc. Ausgabe hat khañja, nicht khaṇḍa, als drittes Wort des gaṇa. — Ihr erstes Beispiel: Jaiminikaḍâraḥ „lohfarbner Jaimini" findet sich hier nicht, wie denn überhaupt der Name Jaimini im Bhâshya nicht vorkommt, wenigstens mir nicht daraus zur Hand ist.

[2]) auch das neuere Indien hat ja noch einzelne Fälle von gelehrten, ja sogar schriftstellernden Frauen aufzuweisen (vgl. z. B. das artige Ge-

männlichen Lehrern denn und ihren Schülern werden folgende dgl. Beispiele aufgeführt: Çâkalyasya châtrâḥ Çâkalâḥ 4, 1, 18 f. 19a, Gargâṇâṃ châtrâḥ Gârgîyâḥ[1]) 4, 1, 89 f. 40b, Phâṇṭâhṛiter[2]) apatyam mâṇavakaḥ Phâṇṭâhṛitaḥ Phâṇtâhṛitasya yûnaç châtrâḥ Phâṇṭâhṛitâḥ, Bhâgavitter[3]) apatyam mâṇavako Bhâgavittikaḥ Bhâgavittikasya yûnaç châtrâ Bhâgavittâḥ, Taikâyaner ap. m. Taikâyanîyaḥ Taikâyanîyasya y. ch. Taikâyanîyâḥ, Aupagaver y. ch. Aupagavîyâḥ, çvaçurasyâ 'patyaṃ çvaçuryaḥ çvaçuryasyâ 'patyaṃ çvâçuriḥ çvâçurer y. ch. çvâçurâḥ, kulasyâ 'patyaṃ kulînaḥ kulînasyâ 'patyaṃ kaulîniḥ kaulîner y. ch. kaulînâḥ 4, 1, 90 f. 42b, svasur apatyaṃ svasrîyaḥ svasrîyasyâ 'patyaṃ svâsrîyiḥ svâsrîyer y. ch. svâsrîyâḥ, Glaucukâyaner apatyaṃ mâṇavakaḥ Glaucukâyanaḥ Glaucukâyanasya y. ch. Glaucukâyanâḥ, Kâpiñjalâder ap. m. Kâpiñjalâdyaḥ Kâpiñjalâdyasya y. ch. Kâpiñjalâdâḥ ebendas. f. 43a, Çâlañker y. ch. Çâlañkâḥ ebendas. f. 44a, Vâmarathyasya châtrâḥ Vâmarathâḥ 4, 1, 151 f. 56a, Kâṇvyâyanasya châtrâḥ Kâṇvyâyanîyâḥ 4, 1, 165 f. 59b. Die meisten dieser Namen sind eben einfach zugleich brahmanische Patronymica, resp. Gentilicia, und wir werden hierdurch eo ipso zu den zahlreichen sonstigen dgl. Namen

---

schichtchen von der gelehrten Frau des Königs Sâtavâhana im Kathâsar. 6, 115 ff.); und erfreulich ist es, dass bei einer im Jahr 1871 für das Sanskrit-College in Benares ausgeschriebenen Preis-Concurrenz auch Frauen die Theilnahme daran offen gehalten ist; die achtfache Erhöhung des Preises für einen solchen Fall zeigt freilich wohl zur Genüge, wie wenig Hoffnung der Aussteller des Preises eigentlich hatte, dass der Fall wirklich eintreten werde, s. Z. D. M. G. 27, 188.

[1]) Gârgyâyaṇasya châtrâḥ Gârgîyâḥ, Gârgyâyaṇîyâḥ Calc. schol. zu 4, 1, 91 (bh. na vy.)

[2]) ein Sauvîra nach Pâṇ. selbst 4, 1, 150, s. oben p. 373.

[3]) desgl. nach Calc. schol. zu 4, 1, 148.

geführt, die das Bhâshya nennt, und denen theils, da es eben brahmanische Namen sind, eo ipso eine literargeschichtliche Bedeutung beiwohnt, denn die brâhmaṇa waren ja damals offenbar noch die Hauptträger der Literatur, theils überhaupt ein gewisses synchronistisches Gewicht zukommt, da ja eine Art Namens-Chronologie uns für Indien vielfach die Stelle datirter Chronologie ersetzen muss. Freilich ist auch hierbei wieder speciell der frühere Vorbehalt zu wiederholen, dass das Bhâshya möglicher Weise nur die bereits von seinen Vorgängern gegebenen Beispiele wiederholt, so dass dieselben nicht unbedingt für es selbst und seine eigne Zeit beweiskräftig sein würden. Unter diesem Vorbehalt betone ich denn zunächst das so ganz specielle Hervortreten der Garga im Bhâshya, die in der That bei den meisten Gelegenheiten, wo es sich irgend um patronymische und dgl. Affixe handelt, fast stets mit genannt werden. In den Brâhmaṇa-Texten spielen dieselben noch keine Rolle. So weit mein Material reicht, wird ihres Namens darin nur einmal gedacht, in jener Stelle des Kâṭhaka nämlich (13, 12), wo mehrere Schulen, die Kaṇvâḥ Sauçravasâḥ, Gargâḥ Prâvareyâḥ, Yaskâḥ Gairikshitâḥ, Kâpeyâḥ, Âruṇayaḥ neben einander stehen; es wird wohl aber (s. diese Stud. 3, 475) gerade aus dieser sonst im Kâṭhaka ganz unerhörten Aufführung bestimmter Schulen eben auf eine verhältnissmässig secundäre Abfassungszeit des betreffenden Abschnittes zu schliessen sein. Ausserdem erscheinen Mitglieder ihres Geschlechtes nur noch im Yâjnavalkîyakâṇḍa des vierzehnten Buches des Çatap. Br., also dem spätesten Theile dieses Werkes, s. meine Akad. Vorles. über ind. L. G. p. 122 ff. diese Stud. 5, 70 ff., die Gârgî Vâcaknavî nämlich und

Gârgya Dṛiptabâlâki, sowie mehrere Gârgya, Gârgîputra, Gârgyâyaṇa in den vaṅça-Listen daselbst. Mehrfach aber erscheint ihr Geschlecht vertreten in den sûtra-Texten, vgl. den Maçaka Gârgya des Lâṭyâyana, den Garga-trirâtra der çrautasûtra, die Garga im pravara-Abschnitt des Âçval. çr. 12, 12, den Gârgya im Vs. Prâtiçâkhya, bei Yâska und Pâṇini, den Gârgya des Kauçika und des Taitt. Âraṇy., die Gârgî Vâcaknavî der beiden Ṛik-gṛihya, sowie endlich den Garga, Gârgya, VṛiddhaGarga der Atharva-Pariçishṭa[1]). Die Ṛig-Anukramaṇî weist sogar einen Ṛik-Hymnus (6, 47) dem Garga Bhâradvâja zu. Unter den späteren Aufzählungen vedischer Schulen, im Caraṇavyûha, findet sich das Gârgyam als eine Unterabtheilung der Hâridravîya, ihrerseits eines Zweiges der Maitrâyaṇîya, wie diese wieder ein Zweig der Yajus-Schule der Caraka, aufgeführt, s. diese Stud. 3, 259. Folgendes denn sind die mir hier aus dem Bhâshya zur Hand seienden Stellen über die Garga[2]). Gargo 'pi kaṃcit prati pautraḥ 4, 1, 162 f. 58a; Gargasyâ 'patyam bahavo Gargâḥ 1, 2, 64 f. 217b; Gargâṇâṃ kulaṃ Gargakulam 2, 4, 64 f. 409a; Gargâ Vatsâ Vidâ Urvâḥ 1, 1, 63. 2, 64 f. 158a. 213a. 218a. 2, 3, 1 f. 372b, Garga-Vatsa-Vâjâḥ 2, 4, 62 f. 407a (Gârgyaç ca Vâtsyaç ca Vâjyaç ca, Kaiy.); Garga-Bhârgavikâ (maithunikâ, Kaiy.) 2, 4, 62 f. 408a. 4, 1, 89 f. 41b; asti no Gargaiḥ sambandhaḥ 2, 1, 1 f. 314b[3]); Gârgyo 'tiçete Gargân Gargatara iti prâpnoti Gârgyatara iti ce 'shyate, tathâ Gargâ atiçerate Gârgyaṃ

[1]) dieser Garga der Ath. Par. steht offenbar zu dem von Varâha-Mihira citirten Astronomen Garga, der seinerseits die Superiorität der Yavana anerkannte, in nächster Beziehung; s. hiezu auch oben p. 306.

[2]) über die wohl irgend einen historischen Kern habende Bestrafung derselben durch irgend welche Könige s. oben p. 332.

[3]) neben Vatsaiḥ.

Gârgyatarâ iti prâpnoti Gargatarâ iti ce 'shyate, Gârgyaḥ atiçete Gârgyataraḥ, Gargâ atiçerate Gargatarâḥ 5, 3, 55 f. 61b; Gargebhya âgatam Gargarûpyam Gargamayam 2, 4, 62 f. 406b; Gargabhaginî[1]) und Gargabhaginî, mit n, wenn es bedeutet: Gargânâm bhaginî, mit ṇ dagegen, wenn: Gargâṇâm bhago Gargabhagaḥ Gargabhago 'syâ astîti 8, 4, 10 f. 68a; Gargavâhanam mit n, wenn es bedeutet[2]): Gargâṇâṃ vâhanam (dagegen mit ṇ, wenn: Gargâ vâhyatvena vivakshyante na tu svâmitvena, Kaiy.) 8, 4, 8 f. 68a; — Gârgo[3]) ghoshaḥ 4, 3, 125 f. 84a; Gârgo jâlmaḥ 4, 1, 147 f. 55b, Gârgyâyaṇyâ apatyaṃ mâṇavakaḥ Gârgo jâlmaḥ 6, 8, 35 f. 94b; Gârgâgneyau[4]) na saṃvadete ebendas.; Gârgâbhyâm 1, 1, 57 f. 146a[5]); — Gârgâ bhâryâ asya Gârgâbhâryaḥ 4, 1, 147 f. 55b; nâ 'sti Gârgâ iti avaṅçyatvâd vâ striyâḥ prayojanaṃ na ca strî vaṅçyâ, asti Gârgâ strî, apara âha: dvâv eva vaṅçau mâtṛivaṅçaḥ pitṛivaṅçaç ca, yâvatâ mâtṛivaṅço 'sti nâ 'sti Gârgâ, ebendaselbst; — Gârgî aham bhoḥ âyushmatî bhava Gârgi 8, 2, 83 f. 43b, Gârgyo (Plur. Fem.) vṛindârikâḥ Gargavṛindârikâḥ Gârgyâyaṇîvṛindârikâḥ Gârgyavṛindârikâḥ 6, 3, 34 f. 92a; pañcabhir Gârgîbhiḥ krîtaḥ paṭaḥ[6]) pañcaGârgyo daça-Gârgyaḥ 2, 4, 62 f. 406b; — Gârgakaḥ und Gârgakam[7]) 4, 2, 104 f. 73b. 74a; — Gârgîyâḥ 1, 1, 73

---

[1]) neben Dakshabhaginî.

[2]) yadâ hi Gargâṇâṃ vâhanam apaviddham (vahanaçaktivikalam praṇashṭam ity arthaḥ, Kaiy.) tishṭhati tadâ mâ bhûd iti Gargavâhanam.

[3]) neben Vâtso. [4]) nämlich âgneyaḥ sthâlîpâkaḥ.

[5]) neben Vâtsâbhyâm.

[6]) vgl. pañcabhir dhîvarîbhiḥ krîtâ pañcadhîvâ daçadhîvâ, und pañcabhiḥ paṭvîbhiḥ krîtaḥ pañcapaṭuḥ daçapaṭuḥ 4, 1, 86 f. 22b, pañcabhiḥ kroshṭrîbhiḥ (?) krîtai rathaiḥ pañcakroshṭrîbhî rathaiḥ 7, 1, 96 f. 78a.

[7]) neben Vâtsakaḥ und Vâtsakam; beide ausdrücklich nur als Beispiel für gotra, nicht für caraṇa.

f. 177a [1]); Gargâṇâṃ châtrâḥ Gârgîyâḥ 4, 1, 89 f. 40b [2]); — Gârgeyaḥ 4, 1, 1 f. 5a [3]); — Gârgyaḥ 6, 1, 223 f. 73b. 7, 2, 117 f. 109a [4]); yat tad Gârgye Gârgyatvam 1, 2, 58 f. 210a; Gârgyo 'smi gotreṇa 2, 3, 18 f. 383a; ahaṃ Gârgyo bravîmi 1, 2, 58 f. 210a [4]); Gârgyas tvam asi jâlma 4, 1, 162 f. 58a [4]); Gârgyo mṛitaḥ 4, 1, 165 f. 59a; Devadatto Gârgyaḥ 1, 4, 13 f. 273b; çobhano Gârgyaḥ ati-Gârgyaḥ 6, 2, 191 f. 85a; Gârgyasya (oder Gârgyayoḥ) kulaṃ Gârgyakulaṃ Gargakulaṃ vâ 2, 4, 64 f. 409a [5]); Gârgyaç ca Gârgyâyaṇaç ca Gârgyau 1, 2, 64 f. 219a; — Gârgyâyaṇaḥ 1, 1, 72 f. 175b [6]). 4, 1, 1 f. 5a [7]) ahaṃ Gârgyâyaṇo bravîmi 1, 2, 58 f. 210a [8]); tatrabhavanto Gârgyâyaṇâḥ 4, 1, 163 f. 58b [8]); parama-Gârgyâyaṇaḥ 1, 1, 72 f. 176a [9]); — Gârgyâyaṇî 4, 1, 2. 75 f. 10a. 11a. 32a [10]); Gârgyâyaṇîvṛindârikâḥ Gârgyavṛindârikâḥ 6, 3, 34 f. 92a; Dattâ ca Gârgyâyaṇî Datta-Gârgyâyaṇyau 2, 4, 26 f. 400a; — Gârgyâyaṇânâṃ samûho Gârgyâyaṇakam, Gârgyâyaṇânâṃ kiṃcid Gârgyâyaṇakam, Gârgyâyaṇo bhaktir asya Gârgyâyaṇakaḥ 4, 1, 90 f. 43a [11]).

Kein Geschlecht kommt eben irgendwie den Garga in Bezug auf die Masse der dafür vorhandenen Belege gleich;

---

[1]) neben Aupagavîyâḥ. [2]) neben Vâtsîyâḥ. [3]) neben Dâksheyaḥ.
[4]) neben Vâtsyaḥ. [5]) neben Baidakulam Bidakulaṃ vâ.
[6]) neben Vâtsyâyanaḥ und Dâkshâyaṇaḥ. [7]) neben Dâkshâyaṇaḥ.
[8]) neben Vâtsyâyanaḥ, °nâḥ.
[9]) neben parama-Vâtsyâyanaḥ und parama-Dâkshâyaṇaḥ.
[10]) neben Vâtsyâyanî.
[11]) aus dem Calc. schol. zu 4, 1, 159 (bh. na vy.) ergiebt sich noch: Gârgîputriḥ, Gârgîputrâyaṇiḥ, Gârgîputrakâyaṇiḥ, und aus dem zu 4, 1, 91 (bh. na vy.): Gârgyâyaṇasya châtrâḥ Gârgîyâḥ Gârgyâyaṇîyâḥ. — Gârgî erscheint im Harivança unter den Namen der Durgâ, s. Pet. W., so dass die Garga sich um deren Verehrung verdient gemacht zu haben scheinen.

ihnen am nächsten kommen etwa noch die Daksha und die Vatsa. Ich halte es daher für zweckmässig, alle übrigen dgl. Namen hier einfach in alphabetischer Reihenfolge aufzuführen[1]). Akrûra oben p. 355; — Agasty âshṭamair ṛishibhiḥ 4, 1, 79 f. 35b, nur die Nachkommen dieser acht ṛishi gelten als gotra, die andern als gotrâvayava: tatrâ 'gastyâshṭamair ṛishibhiḥ prayojanam abhyupagataḥ tatrabhavatâṃ yad apatyaṃ tâni gotrâṇi, ato 'nye gotrâvayavâḥ; Âgastî 6, 4, 149 vârtt. f. 43b (bei Pâṇ. selbst Agasti), Âgastîyaḥ ebendas.; Âgastîyâḥ 2, 4, 70 (nach Pâṇ. selbst resp. Agastayaḥ) f. 409b; — Bhṛigv-Aṅgirasikâ (maithunikâ, Kaiy.) 2, 4, 62 f. 408a. 4, 1, 89 f. 41b; Atri- Bhṛigu-Kutsa- Vasishṭha-Gotamâ- 'ṅgirobhyaç (ca lug bhavati) 4, 1, 165 f. 59a; — Atrayaḥ (resp. Attrayaḥ in der Edit.) 1, 1, 63 f. 158a. 4, 1, 165 f. 59a; Atri-Bharadvâjikâ (maithunikâ, Kaiy.) 2, 4, 62 f. 408a. 4, 1, 89 f. 41b; Âtreyaḥ 4, 1, 114 f. 53b, Âtreyî 3, 1, 3 f. 8b, vgl. Âtreya und Âtreyî in den vaṅça-Listen in Çatap. 14; — zu ararakâu paçya s. oben p. 389. 390; — Arjuna oben p. 349. 356; — Ahicumbakâyaniḥ 1, 1, 21 f. 88a [2]). 4, 1, 1 f. 5a [3]). 6, 1, 223 f. 73b [2]) (nach Kaiyaṭa ohne vṛiddhi der ersten Silbe nach 4, 1, 160, also nach der Weise der prâñcas gebildet), Ahicumbakâyanî 4, 1, 1 f. 5a[4]); — Âgniveçyaḥ 1, 1, 21 f. 88a. 6, 1, 223 f. 73b, s. die vaṅça-Listen in Çat. 14 und Taitt. Br.; — Âpiçali, s. oben p. 396; — Âmraguptâyaniḥ 1, 1, 1 f. 44a (nach

---

[1]) die blos einfach aus Pâṇini genommenen Namen lasse ich hierbei weg, wie ich denn ja überhaupt hier eben nur das Bhâshya selbst, nicht Pâṇini's Wortschatz im Auge habe. — Dagegen reihe ich, der bequemen Uebersicht halber, auch die im Bisherigen schon behandelten nomina propria hier nochmals ein.

[2]) neben Âgniveçyaḥ, Gârgyaḥ.. [3]) neben Dâkshiḥ.

[4]) neben Dâkshi.

dem Calc. schol. zu 4, 1, 157 [bh. na vy.] udîcâm mate, während anyeshâm mate Âmraguptiḥ); — Âruṇinaḥ 4,2,104 f. 73b (Âruṇir Vaiçampâyanântevâsî tena proktaṃ chando 'dhîyate, Kaiy.); vgl. Aruṇa, Âruṇi, Âruṇeya im Çatap.; — Âvaṭyâyanî 4, 1, 18 f. 19a, vgl. Pâṇ. selbst 4, 1, 75 f. 32a; — Âsuri, Âsurâyaṇî, Âsurîyaḥ kalpaḥ 4, 1, 19 vârtt. f. 19b; vgl. Âsuri im Çat. Br., Âsurâyaṇa in den vaṅça in Çat. 14; — Âheya 4, 1, 93 f. 50b in einem dunklen Verse, der noch andere dgl. Patronymica von Thiernamen aufführt, bei denen es zweifelhaft bleibt, ob sie wirklich etwa nur als solche oder als Spitznamen von Menschen zu gelten haben:

kutaç carati mâyûriḥ kena kâpijjaliḥ (°piñj°?) kṛiçaḥ |
âheyena ca dashṭasya (das Beissen führt allerdings speciell auf den Thiernamen!) Pâñciḥ sutasamo mataḥ ||

zu Mâyûri giebt Kaiyaṭa zu 4, 1, 90 f. 43a folgende Erklärung: mayûrasya pakshiviçeshasya gotra iñ, tadantâd yûni „yañiñoç ce" 'ti (4, 1, 101) phak, tasya luk; — s. im Uebrigen über directe Herleitung berühmter ṛishi aus thierischer Abstammung die Angaben der Vajrasûcî-Upan., sowie der Vajrasûcî des Açvaghosha (in meiner Abhandlung darüber p. 212. 215. 223. 243); —

Indrapâlita als Name eines viç, Indravarman als Name eines râjanya 8, 2, 43 f. 43b; —

Ugrasena, Augrasenya oben p. 355. 382; — Uḍulomâḥ[1]), Auḍulomiḥ[2]) 4, 1, 85 f. 38a, Auḍulomyâ[2]) (auḍa° Edit.) 4, 1, 78 f. 33a; ein Auḍulomi wird im Vedântasûtra citirt; — Urvâḥ s. bei Gargâḥ; die Aurva stehen im pravara-Abschnitt des Âçv. çr. 12, 10 in Verbindung mit den Vatsa und Vida; Urva ist das zweite Wort des gaṇa vida 4, 1, 104; — Uçij, Auçija s. oben p. 393; —

[1]) neben Çara°. [2]) neben Çâra°.

Aitikâyana 1, 4, 2 f. 268b. 7, 2, 117 f. 109a; ein dgl. wird Anupada 2, 8 citirt, und ein Aitikâyanîyânâm adhvaryûṇâm sûtra von Deva zu Kâty. 25, 10 (E. I. H. 764 f. 108a); —

Autsî und Audapânî 4, 1, 15 f. 18b (? ajâty-artho 'yam ârambhaḥ); — Audameghaḥ, Audameghyâ (Udumeghasyâ 'patyaṃ gotraṃ strî, Kaiy.) s. oben p. 408; — Audavâhi 1, 1, 57 f. 142a in einem ziemlich dunklen trishṭubh-Verse (s. im Verlauf); s. die vança in Çat. 14, und das pitṛitarpaṇam in den Ṛik-gṛihya (wo neben einem Mahaudavâhi); — Audumbariḥ pitâ und putraḥ 2, 4, 58 f. 405b, als tadrâja-Name und zwar zu den Sâlva gehörig (Kaiy.), s. Calc. schol. zu 4, 1, 173, oben p. 374; vgl. den Grammatiker Audumbarâyaṇa bei Yâska; — Auddâlakiḥ pitâ Auddâlakâyanaḥ putraḥ 2, 4, 66 f. 409a; gehören zu den Bharata (Uddâlako nâma Bharatakulotpannaḥ, Kaiy.), s. oben p. 361; Auddâlaki ist im Çat. Br. Name des Çvetaketu; — Aupagavaḥ 1, 1, 21 f. 88a [1]). 2, 3, 1 f. 375b [2]); Aupagavakam 4, 2, 8. 39 f. 62b [3]). 64b [3]); Aupagavî 'yaṃ mâṇavikâ 4, 1, 93 f. 47b, Aupagavî mâṇavikâ bhâryâ 'sya Aupagavîbhâryaḥ ebendas. f. 49b; Aupagavîyâḥ 1, 1, 73 f. 177a [4]), Aupagaver yûnaç châtrâḥ Aupagavîyâḥ 4, 1, 90 f. 43a; vgl. die im Nidânasûtra 4, 11 citirten Aupagavâs.

Kaṅsa oben p. 353. — Kaṭha, Kâṭhakam, s. unten; — Kaṇva sollte nach 4, 1, 18 f. 19b im gaṇa Lohita (Garga) hinter Çakala, dieses dagegen vor Kata stehen; Kaṇvaḥ Kakshîvân in der Erklärung zu Kakshîvantaṃ ya Auçijaḥ,

---

[1]) neben Taittirîyaḥ, Kâpaṭavaḥ. [2]) neben Kâpaṭavaḥ.

[3]) neben Kâpaṭavakam; vgl. Calc. schol. zu 4, 3, 80 (Aupagavebhya âgatam). 126 (beide Regeln bh. na vy., resp. beide Male als gotra, nicht als caraṇa). [4]) neben Gârgîyâḥ.

resp. zu dem vârtt. bei 6, 1, 37 f. 21a, Kâṇvâḥ daṇḍamâ-ṇavâḥ[1]) und Kâṇvakam 4, 2, 104 vârtt. f. 74a; Piṅgala-Kâṇ-vasya châtrâḥ Paiṅgalakâṇvâḥ oben p. 407; Kâṇvyâyana-sya châtrâḥ Kâ°nîyâḥ oben p. 409; vgl. die Kăṇva des Ṛik, Yajus (z. B. bei Âpastamba 1, 19, 8. 7. 28, 1) etc.; — Kata s. eben, Jihvâ-Kâtya und Harita-Kâtya oben p. 399. 407; — Bhrâshṭraka-Kapishṭhalâḥ, Bhrâshṭraki-Kâpishṭhalayaḥ 2, 4, 69 f. 409a; Kâpishṭhaliḥ, °lâyanaḥ 8, 3, 91 (bei Pâṇ. selbst nur Kapishṭhalaḥ) f. 64b; vgl. die Καμβισθολοι an der Mündung der Irâvatî in den Indus, die Kapishṭhala-Kaṭhâs in dies. Stud. 3, 257 und über drei vorhandene Bücher einer Kapishṭhalasaṃhitâ oben p. 103; — Kalâpin, Kâlâpâḥ, Kâlâpakam s. unten p. 439; — Vasishṭha-Kaçyapikâ (mai-thunikâ, Kaiy.) 2, 4, 62 f. 408a. 4, 1, 89 f. 41b; Kâçyapa (resp. Kâçyapinaḥ) 4, 2, 66 f. 68b (kalpe niyamârtham; s. Calc. schol. zu 4, 3, 108 bh. na vy.). 69a; zu Kâçyapa als Name einer göttlichen Persönlichkeit s. oben p. 345; Kaçyapa und Kâçyapa mehrfach im Çatap. etc.; — Kahoḍaḥ, Kahikaḥ 5, 3, 83 f. 72a, vgl. den Kahoḍa Kaushîtaki des Çatap. und die Ṛik-gṛihya; — Kâṅkatâḥ 4, 2, 66 f. 68b, vgl. die Kaṅkatîya im Çat. Br. 9; — Kâṇikeraḥ (ob appel-lativ? kâṇai 'va kâṇikâ Kaiy.) 4, 1, 114 f. 53b; — Kâpaṭa-vaḥ, Kâpaṭavakam, s. oben bei Aupagava; ein Kâpaṭava wird citirt im Anupada 4, 1. 7, 10. Nidâna 4, 8; — Kâ-piñjali (appellativ?) 4, 1, 90. 93 f. 43a. 50b, s. oben bei Âheya; — Kâpiñjalâdi (Kapiñjalâdasyâ 'patyam Kaiy.), °lâdyâ, °lâdâs, s. oben p. 409; — Kâpotiḥ (appellativ?) 4, 1, 90 f. 43a; — Kâmaṇḍaleyaḥ (desgl.?) 1, 4, 2 f. 267a[2]). 4, 1, 114

[1]) zu daṇḍamâṇava (daṇḍapradhânamâṇava schol.) gegenüber von antevâsin (çishya, schol.) s. Pâṇ. 4, 3, 130 (bh. na vy.) und Râmây. 2, 32, 18 (Schlegel). [2]) neben Bhâdravâheyaḥ.

f. 53 b [1]). 6, 4, 148 f. 42 b; nach dem Calc. schol. zu 4, 1, 135 [2]) (bh. na vy.) von einer vierfüssigen Thierart zu verstehen; — Kârîshagandhyâ (Karîshagandher apatyam, Kaiy.) 4, 1, 8 f. 10 a; Dattâ ca Kâ°dhyâ ca Dattâ-Kâ°dhye 2, 4, 26 f. 400 a; Kâ°dhyâputrakulam [3]), Kâ°dhyâpatikulam, Kâ°dhyâparamapatiḥ, Kâ°dhyâparamaputraḥ 6, 1, 8 f. 14 a; Kârîshagandhîputraḥ, Kâ°dhîpatiḥ, aber nicht parama-Kâ°dhîputraḥ, parama-Kâ°dhîpatiḥ ebendas. f. 14 b; atikrântaḥ Kâ°dhyâm Atikâ°dhyaḥ tasya putraḥ Atikâ°dhyaputraḥ, Atikâ°dhyapatiḥ, ebendaselbst; Kâ°dhyâ mâtâ 'sya Kâ°dhîmâtaḥ Kâ°dhyâmâtaḥ, Kâ°dhîmâtṛikaḥ Kâ°dhyâmâtṛikaḥ, Kâ°dhîmâtâ Kâ°dhyâmâtâ 6, 1, 14 f. 16 a; Kâ°dhîputraḥ 6, 1, 139 f. 106 a; — Kârṇakharakiḥ pitâ und putraḥ 2, 4, 68 f. 405 b (vaiçya-Name nach Kaiy.); — Kâçakṛitsna, °tsni s. oben p. 398; — (Kuñja bei Pâṇ. selbst), Kauñjâyanânâm apatyam mâṇavakaḥ Kauñjâyanyaḥ, Kauñjayanyau, Kauñjâyanyasyâ 'patyam bahavo mâṇavakâḥ Kauñjâyanâḥ 4, 1, 98 f. 52 b; vgl. Calc. schol. zu 5, 3, 113; — Kuṇara-Vâḍava oben p. 402; — zu Kuṇḍinî, Kuṇḍinân und zu Kauṇḍinya s. oben p. 389 ff.; Kauṇḍinya erscheint mehrfach in den vaṅça des Çat. 14, darunter auch ein Vidarbhî-Kauṇḍinya; ein Kauṇḍinyakam kalpasûtram wird von Çabara zu Jaim. 1, 3, 11 erwähnt; — Kutsa, s. unter Aṅgiras; Kutsa-Kuçikikâ (maithunikâ Kaiy.) 2, 4, 62 f. 408 a, 4, 1, 89 f. 41 b; Kautsa oben p. 396, s Çatapatha, Yâska, Âpastamba (1, 19, 4. 7. 28, 1) etc.; — Kuthumin, Kauthumâḥ s. unten p. 439; — Kuçika, Vater des Gâdhin, nebst diesem

[1]) neben Hairaṇyavâheyaḥ, Mâdravâheyaḥ (sic! Bhâ°?).
[2]) neben Çaitivâheyaḥ; bâhu also wohl vom Vorderbein zu verstehen?
[3]) putrasya kulam putrakulam, Kâ°dhyâputrakulam, yadâ tu Kâ°dhîputrasya kulam iti vigrahas Kâ°dhîputrakulam iti bhavaty eva, Kaiy.

durch dessen Sohn Viçvâmitra Kauçika zur ṛishi-Würde erhoben, s. oben p. 336; Kutsa-Kuçikikâ s. unter Kutsa; Kauçika[1]) (kalpa desselben) und Kauçikinaḥ[1]) 4, 2, 66 f. 68b. 69a; Kauçika mehrfach in den vañça des Çat. 14; — Kaimâyani 4, 1, 93 f. 51a; — Kaukila 4, 1, 120 vârtt. f. 55a (blos vom Thiernamen?); — Kauṇḍîvṛisîvṛindârikâ und Kauṇḍîvṛisyavṛindârikâ 6, 3, 34 f. 92a; — Kaupiñjalaḥ 4, 3, 131 vârtt.[2]) f. 84a; — Kaumudagandhyâparamaputraḥ und Kau°dhyâparamapatiḥ 6, 1, 13 f. 14a, Kau°ndhîputraḥ 6, 3, 139 f. 106a; — Kaumoda-Paippalâdam s. unten p. 435; — Kroshṭrîyâḥ oben p. 403; — Krauñcaḥ (blos vom Thiernamen?) 4, 1, 120 vârtt. f. 55a; — Krauḍâḥ[3]) 4, 2, 66 f. 68b (Kroḍena proktam chando 'dhîyate, Kaiy.); —

Khâḍâyanaḥ (Kaṭhântevâsî) 4, 3, 104 f. 82b; die Khâḍâyanin werden im Anupada citirt; — Gâdhin, s. oben p. 336; — Goṇikâputra, Gonardîya oben p. 316. 323. 402; — Gaukakshya, Gaukakshîputraḥ, Gaukakshyâputraḥ 4, 1, 74 f. 31b[4]). 32a, Gaukakshyâyaṇî 4, 1, 75 f. 32a; — Gotama, s. unter Añgiras; tripañcâçad-Gautamam (tripañcâçad Gautamâ vañçyâḥ, Kaiy.) 2, 4, 84 f. 411b, Gautamâr-

[1]) s. Pâṇ. selbst 4, 3, 103 und das Calc. schol dazu.

[2]) im Bhâshya wird 132 nur als vârttika zu 131 betrachtet, nicht als sûtra; so auch Kaiyaṭa zu 131: a-Pâṇinîyaḥ sûtreshu pâṭha ity âha: Kaupiñjale 'ti.

[3]) vgl. Krauḍi bei Pâṇ. selbst 4, 1, 80; das dritte Wort dieses gaṇa ist Vyâḍi; nach Bhandarkar's Theorie (s. oben p. 302 n.) wäre somit Vyâḍi vor Pâṇini zu setzen.

[4]) Gaukakshyaçabdaḥ Krauḍy-âdishu (4, 1, 80) paṭhyate, sa na paṭhitavyo bhavati; yadi na paṭhyate Gaukakshîputra iti samprasâraṇam na prâpnoti, ishṭam evai 'tat saṃgṛihîtam, Gaukakshyâputra ity eva bhavitavyam, evam hi Saunâgâḥ paṭhanti: „shyañaḥ samprasâraṇe Gaukakshyâḥ pratishedha“ iti. — Vgl. die Kaukakshâ daṇḍamâṇavâḥ, Kaukakshâḥ antevâsinaḥ im Calc. schol. zu 4, 3, 130 (bh. na vy.).

dhikaḥ 4, 3, 4 f. 76b[1]); Gautamîyâḥ (s. oben p. 401) 6, 2, 36 f. 77a; — gaudheraḥ (wohl nur Thiername? godhâyâḥ pumân) 4, 1, 20 vârtt. f. 55a; — Gaupteyaḥ 4, 1, 114 f. 53b; — Glucukâyaniḥ[2]) 4, 1, 95 f. 51b; Glucukâyaner apatyam mâṇavakaḥ Glaucukâyanaḥ Glau°nasya yûnaç châtrâḥ Glau°nâḥ 4, 1, 90 f. 43a; Glucukâyanî mâṇavikâ bhâryâ 'sya Glu°nîbhâryaḥ 4, 1, 93 f. 50a; Glaucukâyanakaḥ 4, 2, 104 vârtt. f. 73b[3]).

Candragupta oben p. 303; — Carmin, Cârmikâyaṇiḥ 4, 1, 158 vârtt. f. 57a; — kambala-Cârâyaṇîyâḥ s. oben p. 407; — Caitraka oben p. 382; — Cauḍiḥ 1, 4, 2 f. 267a. 7, 3, 33 f. 113b; — Châga, Châgyâyaniḥ 4, 1, 155 vârtt. f. 57a.

Jamadagni, Jâmadagnya 1, 1, 44 f. 112a in einer vedischen Legende: Gâlavâ eva hrasvân prayuñjîran (6, 3, 61) prâkshu cai 'va hi phin syât (s. 4, 1, 160) tad yathâ: Jamadagnir vâ etat pañcamam avadânam avâdyat[4]) tasmân nâ 'jâmadagnyaḥ pañcâvattam juhoti; es gehörte hiernach Jamadagni nicht zu den nach der Weise der prâñcas zu behandelnden Wörter?; — Jâjalin, Jâjalâḥ s. unten p. 435; — Jâtasena, ein ṛishi, Jâtasenyaḥ 4, 1, 114 f. 54a; — Jâbâliḥ pitâ und putraḥ, als kshatriya-Name (kshatriyagotramâtrât), obschon nicht als tadrâja 2, 4, 58 f. 405b; vgl. Jâbâla mehrfach im Çatap.; — jâmbeyaḥ

[1]) neben Bâleyârdhikaḥ.

[2]) Glucukasyâ 'patyam iti, „prâcâm avṛiddhâd" iti 4, 1, 160 phinpratyayaḥ, Kaiy. zu 4, 1, 93; also nach der Weise der prâñcas gebildet; dazu stimmt aber schlecht, dass hiemit offenbar die Glausae Γλαυχαντκαι zusammenzustellen sind, s. oben p. 375, deren Herrschaft Alexander dem Poros übergab. — S. übrigens noch: Glucukâyanir bhaktir asya Glaucukâyanakaḥ im Calc. schol. zu 4, 3, 99 (bh. na vy.) und Glaucukâyanakam (gotram) ebendas. zu 4, 3, 126 (bh. na vy.).

[3]) neben Traigartakaḥ.

[4]) s. diese Stud. 10, 95.

von jambû (wohl als Thiername)[1] 4, 1, 114 f. 54a; — Jâlûkâḥ çlokâḥ 4, 3, 101 f. 82b.

Ḍittha, Ḍitthatâ, Ḍitthatvaṃ, Ḍitthâḥ neben Ḍâmbhiṭṭaḥ, Ḍâmbhiṭṭatâ, Ḍâmbhiṭṭatvam, Ḍâmbhiṭṭâḥ 5, 1, 119 f. 28b[2]); im Calc. schol. zu 1, 2, 45 erscheinen Ḍittha und Ḍavittha als Beispiele eines prâtipadika (das Bhâshya f. 200a hat nichts hievon); s. Pet. W. s. v.

Tâḍâyaniḥ (damals geboren, der von dannemals) 4, 1, 93. 95 f. 51a.b; — Tâpasâyaniḥ 4, 1, 95 f. 51b; — Târṇakarṇîputraḥ 6, 1, 13 f. 14b; — Târṇavindavîyam 4, 2, 28 vârtt. f. 63b; — (Tika 4, 1, 154), Taikâyani, °nîya s. oben p. 409; — Tittiri, Taittirîya s. unten p. 442; — Tushajaka als Name eines çûdra 8, 2, 83 f. 43b, sein Weib heisst nicht patnî 4, 1, 33 f. 21b; — Taitilin, Taitilâh s. unten p. 435; — Taumburaviṇaḥ s. unten p. 441; — ajâ-Taulvali s. oben p. 407; — Tvacâyaniḥ 4, 1, 95 f. 51b.

Daksha, Dâkshi, Dâkshâyaṇa, Dâksheya s. oben bei Garga; ausserdem noch Folgendes[3]): Dâkshâḥ daṇḍamânavâḥ, Dâkshakam 4, 2, 104 vârtt. f. 74a[4]); Dâkshiḥ 1, 1, 39. 72 f. 107a. 172b. 4, 1, 1. 17. 95 f. 5a. 19a. 51b;

---

[1]) catushpâllakshaṇo ḍhañ (s. 4, 1, 135), „ḍhalopo 'kadrvâ" iti (6, 4, 147) ity ûkâralopaḥ, jambûçabdasyâ 'stri pratyayântatvâḍ ḍhakprâptiç cintyâ.

[2]) Ḍitthâdishu tarhi varty-abhâvâd vṛittir na prâpnoti, Ḍitthatvaṃ Ḍitthatâ Ḍâmbhiṭṭatâ Ḍâmbhiṭṭatvam iti; tatrâ 'pi kaçcit prâthamakalpikaḥ Ḍittho Ḍâmbhiṭṭaç ceti, tena kṛitâṃ kriyâṃ guṇaṃ vâ yaḥ kaçcit karoti sa ucyate: „Ḍitthatvaṃ ta etad, Ḍâmbhiṭṭatvaṃ ta etad, evaṃ Ḍitthâḥ kurvanti evaṃ Ḍâmbhiṭṭâḥ kurvanti"; — Kaiyaṭa: vartanaṃ varto vṛittir ity arthaḥ, varto 'sminn astiti varti pratyayârthaḥ, prakṛityarthavyatiriktapratyayârthâbhâvâd iti arthaḥ, ... Ḍitthâdayo yadṛichâçabdâ arthagataṃ na kiṃcit pravṛittanimittam apekshante purushechâvaçena pravartanât | tena kṛitârtham (!) iti, Ḍitthasahacaritaguṇakriyâdarçanâd anyatrâ 'py upacârât pravartamânasya Ḍitthaçabdasya guṇakriye eva pravṛittinimittam ity arthaḥ.

[3]) und es gesellen sich dazu noch zahlreiche Beispiele aus dem Calc. schol. zu im Bhâshya nicht erklärten sûtra, s. dies. Stud. 4, 357. 358.

[4]) neben Kâṇvâḥ, Kâṇvakam. [5]) neben Plâkshiḥ.

Dakshasyâ 'patyaṃ Dâkshiḥ 4, 1, 1 f. 3b; Dâkshî 4, 1, 1.78 f. 5a. 32a[1]), he Dâkshi Dâkshyâ Dâksheyaḥ 6, 4, 148 f. 42a. Ueber ihre Sitze im Nordwesten bei den Vâhîka s. das oben p. 367 zu Dâkshikarshû Bemerkte, und über Pâṇini Dâkshîputra resp. (Vyâḍi) Dâkshâyaṇa oben p. 395. 401. Es scheint dies Geschlecht, ebenso wie die Garga, Kâtyâyana und Mâṇḍava, besonders die Verehrung der Gemahlin Çiva's gepflegt zu haben, da dieselbe speciell die Namen Dâkshâyaṇî (in den Koça), Gârgî (im Harivançа), Kâtyâyanî (schon im Taitt. Âr. 10) Mâṇḍavî (Matsyapur.) führt[2]). Der Name Dâkshâyaṇî erscheint somit in dieser Bedeutung nicht als „Daksha's Tochter" zu fassen, die ganze Mythe über die Vaterschaft Daksha's für Durgâ ist resp. möglicher Weise eben nur ein Missverständniss (zur Mythe über Çiva's Hass gegen Daksha s. etwa Ṛ 10, 28, 1). — In den vedischen Texten werden die Dâkshâyaṇa mehrfach genannt, in Vs. nämlich und Ath.S., sowie im Çatap.; in den Brâhmaṇa speciell in dem Namen des nach ihnen benannten Dâkshâyaṇayajna, der auch noch in den Çrautasûtra gekannt ist; ausser ihm aber wird das Geschlecht der Daksha, Dâkshi, Dâkshâyaṇa in den Sûtra nicht weiter genannt, s. diese Stud. 4, 358; ist daran doch etwa ihre Vâhîkaschaft schuld? — Dagu, Dâgavyâyaniḥ 4, 1, 155 vârtt. f. 57a; — Daṇḍi-Dattau, Datta-Daṇḍinau 8, 2, 2 f. 25a; — Dattaḥ aus Devadattaḥ und Dattakaḥ aus Devadattakaḥ oder Yajnadattakaḥ 5, 3, 83 f. 72a; — Dattâ, s. unter Gârgyâyaṇî und Kârîshagandhyâ; Dâtteyaḥ 4, 1, 114 f. 53b; — Duḥ-

[1]) neben Plâkshi.

[2]) und zwar Mâṇḍavî nach dem Matsyapur. (Aufrecht Catalogus p. 39b) Mâṇḍavye, d. i. in einer Gegend dieses Namens; die drei andern obigen Namen nennt das Matsya nicht.

çâsana, Duryodhana oben p. 356; — Duler apatyam Dauleyaḥ[1]) 4, 1, 85. 114 f. 38a. 53b; — Devadatto Dattaḥ, und Devadattako Devakaḥ oder Dattakaḥ 5, 3, 83 f. 72a, Devadatta-rûpya, °maya 4, 2, 104 f. 73b; Devadattâ 1, 4, 13 f. 273a (Devadattâstho garbho Devadattâgrahaṇena gṛihyate), Devadattikâ Devakâ 7, 3, 45 f. 115b; Devadattîyâḥ Daivadattâḥ 1, 1, 73 f. 175b; Daivadattyâ 4, 1, 73 f. 35b; — Dyaukâmiḥ 1, 4, 2 f. 265b zweimal[2]); von dyukâma, zu dudyûshati gehörig; — Dhâraṇi 1, 1, 57 f. 142a, s. unten; — Nâkula oben p. 356; — Naidheyaḥ 1, 1, 57 f. 140a.

Pâñciḥ s. unter Âheya; — Pârâçarakalpikaḥ 4, 2, 60 f. 67a, Pârâçariṇo bhikshavaḥ 4, 2, 66 f. 69a (s. Pâṇ. selbst 4, 3, 110 bh. na vy.); zu Pârâçarya im Çat. Br. 14 s. diese Stud. 1, 156 n.; — Pârisheṇyaḥ 4, 1, 114 f. 54a; — Pitṛidattakaḥ, Pitṛikaḥ 5, 3, 83 f. 72a; — Pushyamitra ob. p. 303 ff.; — Paiñgâkshîputrîyam 4, 2, 28 vârtt. f. 63b; — Paiñgî kalpaḥ, s. unten p. 446; vgl. Paiñgya, Paiñgin im Çatap., Çâñkh. Br., Anupada, Nidâna; — Paippalâda, s. unten p. 435; — Pailuçîrshiḥ 6, 1, 62 f. 26a; — Pauṇikeraḥ 4, 1, 114 f. 53b (puṇikâ tannâmikâ kshudrâ ca, Kaiy.; vgl. kâ kshudrâ nâma? aniyatapuṅskâ añgahînâ vâ 4, 1, 131 f. 55a); — Pautimâshyâ[3]) 4, 1, 74 f. 31b, Pautimâshyâyaṇî[4]) 4, 1, 75 f. 32a; das Mascul. in den vañça in Çatap. 14; — Pauyamâniḥ 1, 1, 5 f. 61b; — Paurava oben p. 313; — Paurtiḥ 1, 4, 2 f. 266b; — Paushkarasâdi 8, 4, 48 f. 72a; s. Pushkarasâdi bei Âpastamba (ed. Bühler) 1, 19, 7. 28, 1; — Prajâpatidattakaḥ, Prajâpatikaḥ 5, 3, 83 f. 72a; — Pravâhaṇeyî bhâryâ 'syeti Pravâhaṇeyîbhâryaḥ 7, 3, 28 f. 113b;

[1]) neben Bâleyaḥ; vgl. kachapasya (nämlich strî) dulî 6, 3, 34 f. 92b.
[2]) neben Syaukâmiḥ (von susyûshati).
[3]) neben Çârkarâkshyâ. [4]) neben Çârkarâkshyâyaṇî.

vgl. den Pravâhaṇa im Çat. 14; — **Plâkshiḥ, Plâkshî** s. bei Dâkshi; vgl. Taitt. Âr. und Taitt. Br.; — **Phâṇṭâhṛiter** ap. m. Phâṇṭâhṛitaḥ Phâṇṭâhṛitasya y. ch. Phâṇṭâhṛitâḥ, s. oben p. 409; **Phâṇṭâhṛitâ** bhâryâ asya Phâṇṭâhṛitabhâryaḥ 4, 1, 150 f. 56a; nach Pâṇini selbst (4, 1, 150) ein **Sauvîra**-Geschlecht, s. oben p. 373.

Babhruḥ 3, 1, 2 f. 5b[1]); (kiṃ te) **Bâbhrava-Çâlaṅkâyanânâm** (antareṇa gatena) 2, 3, 4 f. 378a, **Bâbhravîyâḥ** 1, 1, 57 f. 140a[2]); **Bâbhravyaḥ** 1, 1, 8 f. 53b[3]); Bâbhrava (Vatsanapât) erscheint in den vaṅça im Çat. Br., Babhru und Bâbhravya in den Ṛik-gṛihya, Babhru Kaumbhya im Pañcav. Br.; — **Bâladeva** oben p. 355. 382; — **Bâlâkiḥ** 1, 4, 2 f. 267a. 7, 3, 33 f. 113b; vgl. Dṛipta-Bâlâkiḥ im Çat. 14; — **Bâleyaḥ** 4, 1, 85. 114 (Bali) f. 38a. 53b, **Bâleyârdhikaḥ** 4, 3, 4 f. 76b; — **Bida** s. Vida; — **Bṛihaspatidattakaḥ**, Bṛihaspatikaḥ 5, 3, 83 f. 72a; — **Baimbakiḥ** 4, 1, 97 f. 52a; — **Baudhiḥ** pitâ und putraḥ, als tadrâja-Name (resp. zu den **Sâlva** gehörig, s. Calc. schol. zu 4, 1, 178) 2, 4, 58 f. 405b; vgl. Baudhiputra im Schluss-vaṅça von Çat. 14; — **Brahmadatta** oben p. 379.

Atri-**Bharadvâjikâ** (maithunikâ, Kaiy.) 4, 4, 62 f. 408a. 4, 1, 89 f. 41b; ekaviṅçati-**Bharadvâjam** (ekaviṅçatir Bharadvâjâ vaṅçyâḥ, Kaiy.) 2, 4, 84 f. 411b; **Bhâradvâjîyâs** oben p. 397; mehrere Bhâradvâja in den vaṅça des Çat. 14 (deren 7), und in den Sûtra; — **Bhâgavitti** (Bhagavittasyâ °patyaṃ, Kaiy.), °vittika, °vittâh s. oben p. 409; zu den **Sauvîra** gehörig nach Calc. schol. zu 4, 1, 148, Cûḍa Bhâgavitti im Çat. 14; — **Bhâguri** s. oben p. 343; — **Bhâṇ**=

[1]) neben Maṇḍuḥ, Lamakaḥ; — zu Babhru, Bâbhrava, Bâbhravya s. noch Pâṇ. selbst 4, 1, 106 (bh. na vy.; Bâbhravyaḥ Kauçikaç ced, Bâbhravo 'nyaḥ, Calc. schol.).

[2]) neben Mâdhavîyâḥ. [3]) neben Mâṇḍavyaḥ, Sauçrutaḥ.

ḍijañghiḥ pitâ und putraḥ, Name eines abrâhmana (Bhăṇḍijañgha - Karṇakharakau vaiçyau, Kaiy.) 2, 4, 58 f. 405b; — bhâdravâheyaḥ (vom Thiernamen?) s. bei kâmaṇḍaleyaḥ; — Bhânudattako Bhânulaḥ 5, 3, 83 f. 72a; — Bhâllavinaḥ s. unten p. 441; — Bhṛigu s. unter Añgiras; Bhṛigv-Añgirasikâ und Garga-Bhârgavikâ (maithunikâ, Kaiy.) 2, 4, 62 f. 408a. 4, 1, 89 f. 41b; — Bhîmasena, Bhaimasena oben p. 356; — Bhaimarathî (âkhyâyikâ) 4, 3, 87 f. 81b; — Bhrâshtṛaka, °ki s. unter Kapishṭhala; —

Maṇḍuḥ 3, 1, 2 f. 5b, Mâṇḍavyaḥ 1, 1, 3 f. 53b; vgl. die Ṛik-gṛihya und Mâṇḍavî, Mâṇḍavya im Çat.; nach Varâhamihira wohnten Stämme dieses Namens in der Mitte, im Nordwesten und im Norden; s. noch oben p. 422n.; — Mâṭharo'smi gotreṇa 2, 3, 18 f. 383a [1]), neben und mit Kauṇḍinya s. oben p. 388; Mâṭharî in den vaṅça des Çat. 14; Mâṭhara = Vyâsa im Trikâṇḍaçesha; — Mâthurî vṛittiḥ s. oben p. 315. 381. 403; — Mâdhavîyâḥ 1, 1, 57 f. 140a, vgl. Pâṇ. selbst 4, 1, 100 (bh. na vy., Mâdhavyo brâhmaṇaç cet, Mâdhavo 'nyaḥ Calc. schol.); — Mâyûriḥ (ob blos vom Thiernamen?) 4, 1, 90. 93 f. 43a. 50b, s. bei Âheya; — mârgâraḥ (mṛigyâḥ pumân, also wohl blos Thiernamen!) 4, 1, 120 f. 55a; — mûshikâyâḥ apatyam pumân maushikâraḥ (ebenfalls blos Thiername?) ebendas.; — Maitreyakaḥ saṃghaḥ 6, 4, 174 f. 48b; zu Maitreya s. Pâṇ. selbst ibid. und 7, 3, 2, mehrfach in den Brâhmaṇa, ebenso Maitreyî; dies auch in den Ṛik-gṛihya; — Mauda, s. unten p. 435; — Maudgalikeraḥ 4, 1, 114 f. 53b; yashṭi-Maudgalya oben p. 407; s. Maudgalya im Çatap. etc.; statt Mauhulam bei Çabara zu Jaim. 1, 1, 27 ist wohl Maudgalam zu lesen, dies aber irrig für Maudam?

---

[1]) neben Gârgyaḥ; — ob etwa von maṭha 4, 1, 92 f. 45b? = tṛiṇakuṭi s. Burnell Sâmavidhânabr. p. 98. 99.

Yajnadattako Yajnakaḥ 5, 3, 83 f. 72a; Yajnadattikâ Yajnakà 7, 3, 45 f. 115b, Yajnadattîyàḥ, Yâjnadattâḥ 1, 1, 73 f. 177b; Yâjnadattyâ 4, 1, 79 f. 35b; — Yâdâyaniḥ (wann er auch geboren sein mag) 4, 1, 93. 95 f. 51a. b; — Yâjnavalkya, Yâjnavalkâni brâhmaṇâni, s. unten p. 443; — Yâyâtikaḥ und Yâvakrîtikaḥ 4, 2, 50 f. 67a; — Yâskâyanayaḥ 4, 1, 165 f. 59a; vgl. Pâṇ. selbst 2, 4, 63 (bh. na vy., aber hier citirt); — Yudhishṭhira oben p. 356.

Ràṇâyanîyàḥ, s. unten p. 447; — Ràndhasa oben p. 382; — Ràvaṇi 1, 1, 57 f. 142a (s. unten); — Rauḍi 4, 1, 79 f. 35b ke punâ Rauḍy-âdayaḥ? ye Krauḍy-âdayaḥ (pûrvâcâryasaṃjnayai 'vaṃ abhihitaṃ ity arthaḥ, Kaiy.); — ghṛita-Rauḍhîyàḥ oben p 407.

Lamakaḥ, Lâmakâyanaḥ 3, 1, 2 f. 5b; Làmak° wird in Lâṭyày. Nidàna citirt, ein brâhmaṇa der Lâmakàyanin resp. im Kâṭhaka (d. i. Kaṭhasûtra), s. schol. zu Kâty. 5, 2, 21 (p. 438, 3); — Lahoḍaḥ, Lahikaḥ 5, 2, 83 f. 72a; — Lâñgalin, Làñgalâḥ 6, 4, 144 vârtt. f. 41b; — Làhyâyanayaḥ 4, 1, 165 f. 59a, vgl. Bhujyu Lâhyâyani im Çat. 14; — Laikhàbhreyaḥ 4, 1, 120 f. 55a[1]). 6, 4, 148 f. 42b[2]) (von lekhàbhrû); — Laigavâyanaḥ 1, 1, 5 f. 63a; — Lohita s. bei Kaṇva (s. Pâṇ. selbst 4, 1, 18); — Lauyamâniḥ 1, 1, 5 f. 61b.

Vatsa, Vâtsa, Vàtsakaḥ und Vàtsakam, Vàtsîyàḥ, Vàtsya, Vâtsyàyana, s. oben bei Garga; Vàtsyakhaṇḍa s. oben p. 408; Vàtsî, Vâtsya im Çatap. und bei Kâty., Vàtsyâyana im Taitt. Âr.; — Varmin, Vàrmikàyaṇiḥ 4, 1, 158 vàrtt. f. 57a; — Vasishṭha s. unter Añgiras; Vasishṭha-Kaçyapikà (maithunikà, Kaiy.) 2, 4, 62 f. 408a.

---

[1]) neben Vaimatreyaḥ. [2]) neben Vâtsapreyaḥ.

4, 1, 89 f. 41b; **Vâsishṭhaḥ** 4, 1, 114 f. 53b, Vâsishṭho 'nuvâkaḥ 4,3,133 f. 84a; — **Vasudattako** Vasulaḥ 5,3,83 f. 72a; — **Vahînarasyâ** 'patyam Vaihînariḥ 7, 3, 1 vârtt. f. 110b[1]); — **Vâja**, Vâjya s. bei Garga; — **Vâjapyâyana** oben p. 402; — **Vâḍava**, s. oben p. 376. 402; — **vâḍaveyaḥ** (wohl blos Thiername? vaḍavâyâ vṛishe vâcye) 4, 1, 120 vârtt. f. 55a; — **Vâtsapreyaḥ** 6, 4, 148 f. 42b; — **Vâmarathyasya** châtrâḥ Vâmarathâh 4, 1, 151 vârtt. f. 56a; erwähnt im Kâty. çr.; — **Vâyudattako** Vâyukaḥ 5, 3, 83 f. 72a; Vâyudattarûpyam, °mayam 4, 3, 104 f. 73b; — **Vârarucaṃ** kâvyam 4, 3, 101 f. 82b; — **Vâratantavîyâḥ** 4, 2, 66 f. 68b: vgl. Pâṇ. selbst 4, 3, 102 (bh. na vy.); eine Unterabtheilung der Caraka im Caraṇavyûha; — **Vârâhîputraḥ** 6, 1, 13 f. 14b; Vârâhyâ 4, 1, 78 f. 32b; die Vàrâha sind eine Unterabtheilung der Maitrâyaṇîya im Caraṇavyûha; — **Vârisheṇyaḥ** 4, 1, 114 f. 54a; — **Vârshyâyaṇiḥ** (von vṛisha) 4, 1, 155 vârtt. f. 57a, citirt bei Yâska, s. oben p. 398 und bei Âpastamba (ed. Bühler) 1, 19, 5. 8. 28, 2; — **Vâsavadattâ**, °dattikaḥ s. unten; — **Vâsudeva** oben p. 349 ff.; — **Vida** (Bida)[2]) s. oben bei Garga, ausserdem noch: Bidâḥ 4, 1, 165 f. 59a, Baidasyâ 'patyam bahavo mâṇavakâḥ Bidâḥ Baidayor vâ Bidâḥ 2, 4, 62 f. 407a, Baidasya strî (oder bhaginî) Baidî 4, 1, 15 f. 18b; die Çrautasûtra kennen einen Vaidatri-

---

[1]) vahînarasye 'tvaṃ vaktavyam, vahînarasyâ 'patyaṃ vaihînariḥ; Kuṇara-Vâḍavas (s. p. 402) tv âha: „nai 'sha vahînaraḥ“, kas tarhi? „vihinara eshaḥ, vihîno naraḥ kâmabhogâbhyâṃ vihînaraḥ, vihînarasyâ 'patyam vaihînariḥ; — Kaiyaṭa erklärt resp. vahînara durch: vaho 'syâ 'stî 'ti vahî, sa câ 'sau naraç ce 'ti karmadhârayasamâso, „'nyeshâm api dṛiçyata“ iti (6, 3, 137) dîrghaḥ. Die Schreibung des Wortes mit *b* im Pet. W. (als ob von bahis) wird hierdurch jedenfalls sehr fraglich.

[2]) in Âçv. çr. 12, 10 in Verbindung mit den Aurva; Urva ist das zweite Wort des gaṇa Vida (4, 1, 104).

râtra; — Viçvâmitra, wie er rishi ward etc., s. oben p. 336; Viçvâmitro 'nuvâkaḥ 4, 3, 133 f. 84a, Vaiçvâmitraḥ 4, 1, 114 f. 53b; — Vishṇumitra 1, 1, 1. 3, 11 f. 48b. 242b. 2, 1, 1 f. 307b und 311b; — Vishvaksena, Vai°senya oben p. 355. 382, im Sâmavidhânabr., s. diese Stud. 4, 377; — Vaikshamâṇiḥ 1, 4, 2 f. 265b. 266b; — Vaimâtreyaḥ 4, 1, 120 f. 55a; — Vaiyâsakeḥ Çukasya 4, 1, 97 f. 52a; — Vaiçampâyana als Lehrer (so Pâṇ. selbst) des Kaṭha und des Kalâpin 4, 3, 104 f. 82b; — Vaihatî (vihatasya apatyam gotram strî, Kaiy.) 1, 1, 62 f. 153b; — Vyâḍi, Vyâḍîyâs s. oben p. 396. 401. 419.

Çakaṭa, Çâkaṭâyana s. oben p. 396; — Çakala, s. unter Kaṇva; Çâkalyasya chàtrâḥ Çâkalâḥ s. oben p. 409; Çâkalyasya[1]) saṃhitâm anu prâvarshat 1, 4, 84 f. 297b; Çâkalyâyanî 4, 1, 18 vârtt. f. 19a; Çâkala, Çâkalya mehrfach in den Brâhmaṇa und Sûtra; eine Stadt der Madra hiess dem MBhâr. zufolge Çâkalam, s. oben p. 372 n.; — Çâṭyâyaninaḥ 4, 2, 104 f. 73b s. unten p. 442; — gaḍula-Çâṇḍilya oben p. 408; sein Geschlecht vielfach im Çatap. und in den Sâmasûtra, s. oben p. 265; — Çâralomâḥ, °miḥ, °myâ s. unter Uḍu°, Auḍu°; — Çârkarâkshyâ, °shyâyaṇî s. bei Pautimâshyâ; ein Jana Çâ°shya im Çatap. etc., vgl. Çârkarâkshasam, ein Zweig der Hâridravîya im Caraṇavyûha; — Çâlaguptâyaniḥ 1, 1, 1 f. 44a; — Çâlaṅker (Çalaṅkor apatyam iti bâhvâder 4, 1, 96 âkṛtigaṇatvâd iñ, Pailâdishu 2, 4, 59 Çâlaṅkiçabdapâṭhân nipâtanâc Chalaṅkâdeçaḥ, Kaiy.) yûnaç chàtrâḥ Çâlaṅkâḥ, s. oben p. 395. 409; Çâlaṅkâyanâḥ 5, 1, 58 f. 14a (trikâḥ), werden im Calc. schol. zu 5, 3, 114 (bh. na vy.) als abrâhmaṇa zu den Vâ-

[1]) Çâkalasya edit. Calc., dagegen wie hier daselbst zu 2, 3, 8 (wo im Bhâshya nicht aufgeführt).

hîka gerechnet; Bâbhrava-Çâlañkâyaninâm 2, 3, 4 f. 378a; Çâ°nî im Schluss-vaṅça Çat. 14, die Çâ°nin bei Lâṭyâyana citirt; Çâ°najâ heisst Satyavatî, die Mutter Vyâsa's, Çâlañki Pâṇini selbst, s. p. 395; — Çikhaṇḍin Çaikhaṇḍâḥ 6, 4, 144 vârtt. f. 41b; — Çilâlin, Çailâlâḥ ebendas.; Çailâlino naṭâḥ[1]) 4, 2, 66 f. 69a; als rituelle Schule werden Çailâlinaḥ mehrfach im Anupada citirt 4, 5 (zweimal). 5, 5. 7, 5. 7, ein Çailâli auch im Çat. Br. 13, 5, 3, 3; — Çuka (Vaiyâsaki) 4, 1, 97 f. 92a; — Çvâphalka oben p. 355. 382; — Çvobhûti 1, 1, 57 f. 142a, s. unten.

Sammâtur (appellativ?) apatyam Ṣâmmâtraḥ 4, 1, 115 f. 54b; — Sâmmitikâyani 4, 1, 95 f. 51b; — Sâhadeva oben p. 356; — Suparvan, Sauparvâḥ 6, 4, 144 vârtt. f. 41b; — Sumanottarâ, Sau°rikaḥ s. unten; — Suçarman, s. p. 438; — Suçrut, Sauçrutaḥ 1, 1, 3 f. 53b. 7, 2, 117 f. 109a; kutapavâsâḥ Sauçrutaḥ s. oben p. 407; — Sûkarasadman Saukarasadmâḥ 6, 4, 144 vârtt. f. 41b; — Sûtranâḍasyâ 'patyaṃ Sautranâḍiḥ 1, 1, 72 f. 172b; — Sautthitiḥ 1, 4, 2 f. 265b. 266b; — Saunâgâs oben p. 403; — Saurathî 1, 1, 62 f. 153b; — Sauryabhagavant oben p. 376. 402; — Saulabhâni (Sulabhena proktâni, Kaiy.) brâhmaṇâni 4, 2, 68. 3, 105 f. 68a. 83a, s. oben p. 343 und vgl. die Sulabhâ der Ṛik-gṛihya; — Sauvaçvaḥ 1, 4, 2 f. 268b. 7, 3, 8 f. 111a; — Stairṇiḥ 1, 4, 2 f. 267a; — Sthûrân paçya (sthûrâyâ apatyâni Kaiy.), s. oben p. 389. 390; — Sthûlaçirasa idaṃ Sthaulaçîrsham 6, 1, 62 f. 26b; vgl. den âçrama des Sthûlaçiras im MBhâr. 3, 10699; — Sphaiyakṛita (Sphyakṛito 'patyaṃ, Kaiy.) 1, 1, 1. 2, 45 f. 45a. 200b; — Syaukâmiḥ s. unter Dyaukâmiḥ; — Srucâyaniḥ 4, 1, 95 f. 51b.

---

[1]) s. Pâṇ. selbst 4, 3, 110 (bh. na vy.).

Hâridraviṇaḥ s. unten p. 441; — Hâstipadaḥ 4, 3, 131 vârtt. f. 84a (s. oben p. 419 n.); — Hâstiçîrshiḥ 6, 1, 62 f. 26a; — Hairaṇyavâheyaḥ (ob von einem Thiernamen?) 4, 1, 114 f. 53b, s. bei kâmaṇḍaleya.

Die specielle Beziehung vieler dieser Namen zur vedischen Literatur führt uns direct zu dieser selbst, und den darauf bezüglichen mannichfachen Daten, die das Bhâshya enthält. So erscheinen in der Einleitung f. 15b „die vier veda mit aṅga und rahasya als mehrfach gespalten, und zwar giebt es 101 adhvaryu-Schulen (çâkhâ), 1000 Wege (vartman) des Sâmaveda, 21 Schulen der Bahvṛica und 9 der Atharvan; im Verein mit vâkovâkyam, itihâsaḥ, purâṇam, vaidyakam, resp. mit den sieben dvîpa und drei Welten, die noch vorher genannt werden (s. oben p. 358), bilden sie den ganzen Bereich des Sprachlautes“ d. i. der Sprache[1]). Die hier angegebenen grossen Zahlen vedischer Schulen — und zwar in der Reihenfolge: Yajus, Sâman, Ṛik, Atharvan — sind höchst bemerkenswerth. Die spätere Zeit, s die Aufzählung im Caraṇavyûha in dies. Stud. 3, 247 ff., weiss nur noch von 86 (nicht 101) Schulen des Yajus und von 5 (nicht 21) des Ṛik; die Zahlen für Sâman (1000) und Atharvan (9) kehren auch dort wieder, doch wird für den Sâman geradezu berichtet, dass nur noch Reste davon existirten. Die Namen vâkovâkyam, itihâsaḥ, purâṇam finden sich in der gleichen Stellung wie hier, hinter den Namen der vier Veda, ebenso schon im Çat. 11, 5, 6, 8. Châandogyop.

[1]) catvâro vedâḥ sâṅgâḥ sarahasyâ bahudhâ bhinnâḥ, ekaçatam adhvaryuçâkhâḥ, sahasravartmâ sâmavedaḥ, ekaviṅçatidhâ bâhvṛicyam, navadhâ âtharvaṇo vedaḥ, vâkovâkyam itihâsaḥ purâṇaṃ vaidyakam ity etâvâñ chabdasya prayogavishayaḥ.

Çâñkh.g. 1, 24, vgl. das darüber nach Colebrooke misc. ess. 1,12 bereits in dies. Stud. 1,267 und in meinen Akad. Vorl. über ind. L. G. p. 117 Bemerkte; dem hiesigen vaidyakam entsprechen offenbar die dortigen vidyâs, von denen auch hier im Bhâshya (s. im Verlauf) allerlei angegeben wird[1]).

Als solenne Beispiele vedischer Wörter werden sodann, resp. gleich bei Beginn der Einleitung f. 3b, die Anfangsworte der vier vedischen Saṃhitâ aufgeführt: çaṃ no devîr abhishṭaye, ishe tvo "rje tvâ, agnim île purohitam, agna âyâhi vîtaya iti. Auch hier ist nicht die gewöhnliche Reihenfolge: Ṛik, Yajus, Sâman (oder Sâman, Yajus), Atharvan beobachtet, sondern der Atharvan steht voran, Ṛik und Sâman zuletzt. Es findet sich resp. dies Voranstellen des Atharvan, als des ersten Repräsentanten des Veda, noch einmal in der Einl. f. 10a: om ity uktvâ vṛittântaçaḥ[2]) çam ity evam-âdîn çabdân paṭhanti. Und an einer dritten Stelle erscheint er sogar unmittelbar als alleiniger Vertreter der Veda, nämlich 1, 4, 10 f. 305b: evaṃ hi kaçcit kaṃcid adhîyânam âha: „çaṃ-no-devîyaṃ saṃhitayâ 'dhîshve "ti sa tatra paramasaṃnikarsham adhîte (yathâ padanairantarye saṃhitâvyavahâras, tathai "kapadye 'pi varṇanairantarye, Kaiy.). An einer vierten Stelle endlich 1, 3, 2 f. 235a theilt er diesen Vorrang mit dem Yajus, der resp. darin noch vor ihm genannt wird: tad yathâ kaçcit kaṃcid âha: „anuvâkam me

[1]) Kaiyaṭa's Erklärung der Namen vâkovâkyam etc. lautet: vâkovâkyaçabdeno 'ktipratyuktirûpo grantha ucyate, yathâ: kiṃcid âvapanam mahad bhûmir âvapanam mahad iti (diese specielle Beschränkung auf die im Ritual doch nur selten vorkommenden Räthsel-Fragen und -Antworten ist schwerlich richtig), pûrvacaritasaṃkîrtanam itihâsaḥ, vaṅçâdyanukîrtanam purâṇaṃ. Zu vaidyakam hat er gar nichts.

[2]) vṛittântaḥ prapâṭhaka ucyate, Kaiy.

bhavân uddiçatv“ iti sa tasmây (!) âcashṭe: „ishe-tvakam adhîshva, çaṃ-no-devîyakam adhîshve“ ’ti, sa pratyaksham âkhyâtam âha: „uddishṭo me ’nuvâkas tam adhyeshya“ iti. Ueber diese höchst auffällige Bevorzugung des Atharvaveda lassen sich weder Kaiyaṭa noch Nâgeça aus, dagegen wird dieselbe in der vorliegenden Ausgabe in einer Glosse dadurch erklärt (Einl. f. 3b), dass diese Reihenfolge (Atharvan, Yajus, Ṛik, Sâman) auf der Wichtigkeit des Atharvaveda für die jeder Opferhandlung, resp. jeder Anrichtung (vihâra) der Opferfeuer (tretâ) nothwendig vorausgehende Verjagung der rakshas und piçâca[1]) von der Opferstelle beruhe. Eine etwas eigenthümliche Erklärung! Sollte nicht vielmehr anzunehmen sein, dass der mehr populäre, gewissermaassen gṛihya-Charakter der Atharvan-Sprüche mit ihrem gegen die Fährlichkeiten des gewöhnlichen Lebens gerichteten Ritual demselben deshalb einen Vorrang verlieh über die übrigen Veda, weil diese eben zu den eigentlichen çrauta-Opfern gehören, welche theilweise ja geradezu schon factisch ausser Gebrauch waren, und nur noch so zu sagen Anstandshalber gelehrt wurden (s. oben p. 335).

Bleiben wir denn zunächst bei derselben Reihenfolge, beim Atharvaveda also, so ist vor Allem zu beachten,

---

[1]) tretâsâdhyânuçravike karmaṇy atharvavedasyâ ’bhicârâdipradhânasyâ ’nupayogitvena vihâranirmâṇâditadupakaraṇasampâdanâṅgabhûtarakshaḥpiçâcâdinirâsasâdhanîbhûtânâm mantraviçeshâṇâṃ karmaviçeshâṇâṃ ca tatra sadbhâvena prathamaṃ tasyo ’payogât prathamam upasthitiḥ, tata upakramaprabhṛitipradhânâdhvaryukarmamantrapradarçakasya bhittisthânîyasya yajurvedasya, tataç citrasthânîyayor ṛiksâmayor madhye prakṛitibhûtadarçapûrṇamâsahautropayogina ṛigvedasya, tataḥ somâdyupayoginaḥ sâmavedasye ’ty upasthitikramânusâreṇo ’citaṃ tathâ pradarçanam.

dass die angeführten Anfangsworte desselben nicht zu unserer vorliegenden Atharvasaṃhitâ stimmen. Erst das sechste Stück im ersten Buche beginnt darin mit ihnen. Zu dem in dies. Stud. 5, 78 hierüber bereits Bemerkten füge ich nur noch hinzu, dass auch im GopathaBrâhmaṇa 1, 29, bei Aufzählung der Veda-Anfänge (übrigens in der richtigen Reihenfolge: Ṛik, Yajuḥ, Sâman, Atharvan) derselbe Anfang wie hier angegeben wird: çaṃ no devîr abhishṭaya ity evam âdiṃ kṛitvâ atharvavedam adhîyate. — Andererseits zeigt uns das Beispiel: viṅçino 'ṅgirasaḥ 5, 2, 37 vârtt. f. 37a, dass die Ath.S. damals bereits ebenfalls, wie die jetzige, aus zwanzig Büchern bestand, während sich theils in ihr selbst (19, 22. 23), theils in Ath. Pariç. 48, 4—6 noch directe Kunde davon erhalten hat, s. dies. Stud. 4, 432—4, dass sie einstmals nur 16 Bücher umfasste. Auch hier stimmt das GopathaBr. 1, 8 bei: tam aṅgirasam ṛishim abhyaçrâmyat abhyatapat samatapat[1]), tasmâc chrântât taptât saṃtaptâd[1]) viṅçino 'ṅgirasa ṛishîn niramimata. — Ein unmittelbares Citat aus dem Texte selbst findet sich in der höchst interessanten kârikâ zu 6, 4, 149 f. 43b (auch in der Calc. ed.):

tasîty esha na vaktavyo, dṛishṭo Dâçataye 'pi hi |
ghau[1]) lopo 'ntishad ity atra[2]) tathâ 'ghau[3]) ye 'nty
atharvasu[4]) |

[1]) so Calc. ed., dyau hier. — [2]) atra | antishat, im Bhâshya-Text, zur Erklärung der kârikâ, mit Einschiebung des betreffenden Beispiels in den Vers. — [3]) so Calc. ed., 'dyau hier, und zwar bei Kaiyaṭa gar: 'yau. — [4]) atharvasu | anti ye ca dûrake; wie bei [2]).

Es handelt sich um die vorhergehende Angabe, dass bei antika vor Affix tas „kâdilopa" und âdyudâttatvam ein-

[1]) diese im GopathaBr. sehr beliebten dreifachen Verba erinnern an die schwülstigen Triaden unserer Juristen etc.

trete, also: ántitas, vor Affix tama resp. „tâdeç ca lopo vaktavyaḥ“, also: (agne tvaṃ no) antamaḥ neben: antitame (avarohati), beides resp. für antikatama, und hiezu fügt nun die kârikâ hinzu: „die Beschränkung auf tas ist unrichtig, denn im Dâçataya findet sich der lopa auch bei ghu, d. i. wenn ein uttarapada folgt, z. B. in antishad (für antikasad), und in den Atharvan sogar auch ohne ghu, bei: ye 'nti“ d. i. bei: ye (fehlt curioser Weise in der Erklärung [1]) anti (für antike) ye ca dûrake (Ath. 10, 4, 9). Das hier nach Kaiyaṭa „pûrvâcâryaprasiddhyâ“ im Sinne von uttarapada verwendete Wort: ghu wird ebenso im Bhâshya selbst zu 7, 1, 21 f. 57b erklärt: aghâv (adyâv) iti, anuttarapada iti, s. Goldstücker „Pâṇini“ p. 207n. Unter Dâçataya ist natürlich die Ṛiksaṃhitâ (daçâ 'vayavâ asya daçatayas, tatra bhavo Dâçatayas, catuḥshashṭyâkhyo granthaḥ, Kaiy.) zu verstehen; bemerkenswerth ist aber, dass sich in derselben ein Wort antishad (antike sîdatîti „sat-sû-dvishe“ 'ti 3, 2, 61 kvip, „pûrvapadâd“ iti 8, 3, 106 shatvaṃ, Kaiy.) nicht vorfindet! Dass der Vf. der kârikâ etwa statt: yád ánti yác ca dûraké Ṛ 9, 67, 21 vielmehr: yád antishác ca d. vor sich gehabt haben sollte, ist resp. kaum anzunehmen; es muss vielmehr sein Text eben wohl wirklich einen Vers gehabt haben, der das Wort: antishad enthielt.

Von den zur Zeit des Bhâshya bestehenden neun Schulen des Atharvaveda lassen sich mit Hülfe der im

---

[1]) Kaiyaṭa fasst denn auch ye als Locativ von ya, yepratyaye parataḥ, „wenn Affix ya folgt“, sucht resp. in: anti ye den Locativ eines Wortes antiya!! antike bhava iti „bhave chandasî“ 'ti (4, 4, 110) yati kṛite antiya iti bhavati, kâdilopasyâ. „'siddhavad atrâ " bhâd“ ity (6, 4, 22) asiddhatvâd „yasye“ 'ti (6, 4, 148) lopo na bhavati. — Dass in der kârikâ: ye 'nti steht, statt ye anti des Ath.-Textes, ist wohl nur metri causa geschehen.

Caraṇavyûha vorliegenden ebenfalls neun dgl. Namen hier zunächst drei direct nachweisen, die Mauda nämlich und die Paippalâda, sowie die Jâjala. Die erstern beiden erscheinen immer zusammen, so: Kraudâḥ Kâñkatâḥ Maudâḥ Paippalâdâḥ (Kroḍena proktam chando 'dhîyate, Kamkatena, Mudena, Pippalâdena ceti, „tena proktam" 4, 3, 101 ity aṇ, Kaiy.) 4, 2, 66 f. 68b, und Kâṭhakam Kâlâpakam Maudakam Paippalâdakam 4, 1, 1. 3, 101 f. 4a. 82b, Gârgakam Vâtsakam (als gotra-Beispiele) Maudakam Paippalâdakam (als caraṇa-Beispiele) 4, 2, 105 f. 74a, Kaṭhânâm dharma âmnâyo vâ Kâṭhakam Maudakam Paippalâdakam 4, 3, 120 f. 83b; und so ist denn auch 2, 4, 3 f. 397a statt: udagât Kaumoda-Paippalâdam vielmehr wohl: udagân Mauda-Paippalâdam zu lesen[1]), da die Kaumoda sonst nirgendwo bekannt sind. Die Jâjala, resp. ihr Stifter Jâjali, finden sich in dem eine ganze Reihe ähnlicher Namen aufzählenden vârttika zu 6, 4, 144 f. 41b: Kalâpi- Kuthumi- Taitili- Jâjali- Lâñgali- Çilâli- Çikhaṇḍi- Sûkarasadma- Suparvaṇâm upasamkhyânam, und möchte ich die neben ihnen stehenden Taitila etwa noch mit den Tauta, Tottâyana (Tautt.) des Caraṇavyûha vergleichen. — Sollte sich die Angabe über die Kauçikinaḥ, resp. den kalpa des Kauçika[2]) 4, 2, 66 f. 68b. 69a wirklich auf unser Kauçikasûtra beziehen?? Auch Pâṇini selbst kennt bereits ein: Kauçikena rishiṇâ proktam 4, 3, 103 und Kauçikinaḥ als Name derer, die es studiren. Es fällt schwer, anzunehmen, dass darunter dieses Werk zu

---

[1]) vorher geht: udagât Kaṭha-Kâlâpam, pratyashṭhât Kaṭha-Kauthu(ma)m; da kann sich leicht eine unwillkürliche Wiederholung des kau von Seiten des Abschreibers eingestellt haben.

[2]) Kâçyapa Kauçikagrahaṇam ca kalpe niyamârtham drashṭavyam.

verstehen sei. Man möchte eher an eine Yajus-Schule denken, da der Name Kauçika in den vaṅça des Çatap. 14 mehrfach genannt wird. — Der ebenfalls bei Pâṇini selbst 4, 3, 133 aufgeführte Name âtharvaṇika wird im Bhâshya (f. 81a) durch: atharvâṇam adhîte, âtharvaṇam adhîte erklärt, und für das dem sûtra zufolge daraus zu bildende Adjectiv: âtharvaṇa wird die Verwendung zur Bezeichnung des betreffenden: dharma âmnâyo vâ gelehrt. Vgl. hiezu Goldstücker „Pâṇini" p. 142. 143, und meine Gegenbemerkungen in dies. Stud. 5, 78.

Besonders reichlich ist der hier neben dem Atharvaveda an der Spitze der Veda genannte Yajurveda vertreten. Und zwar theils durch eine ziemliche Zahl von Citaten aus den vorhandenen Texten desselben (Ts. Kâṭh. Vs. Çatap.), theils durch wiederholte Nennung verschiedener Schulen desselben. In ersterer Beziehung ist von speciellem Interesse die Angabe zu 5, 2, 4 f. 32b cameshu yat paṭhyate tad dhânyam, vgl. das hierüber bereits oben p. 283n. Bemerkte. Eine besonders lange Stelle aus Ts. (2, 5, 1, 6. 7) wird zu 2, 3, 62 f. 393a citirt. Bemerkenswerth, resp. einige Varianten bietend, sind folgende Citate, betreffend den Ausfall finaler und initialer Laute 6, 1, 9 f. 11a: athavâ nai 'tad (es handelt sich um die Stelle: iyakshamâṇâ bhṛigubhiḥ sajoshâḥ Ts. 4,6,5,2. Kâṭh. 18, 4. Vs. 17, 69) açe rûpam (Desider. von √aç), yajer esha chândaso varṇalopaḥ | tad yathâ: tubhye 'dam agne (Ṛik 5, 11, 5) tubhyam idam agnaya[2]) iti prâpte, âmbânâm carum (Ts. 1, 8, 10, 1. Kâṭh. 15, 5) nâmbânâm (Çat. 5, 3, 3, 8) carum

[1]) ca-me-çabdo vidyate yeshv anuvâkeshu te camâḥ, Kaiy.

[2]) weshalb hier der Dativ „prâpta" sein soll, erhellt nicht.

iti pràpte, âvyâdhinî ugaṇâḥ (°dhinîr ug° Ts. 4, 1, 10, 2. Kâṭh. 16, 7. Vs. 11, 77) suganâ[1]) iti prâpte, ishkartâram adhvarasya (Ṛik, Vs. 12, 110. Vs. Pr. 5, 42) nishkartâram (Ts. 4, 2, 7, 3. Kâṭh. 16, 14) adhvarasye 'ti prâpte, çiva udrasya bheshajî çivâ rudrasya (so Ts. 4, 5, 10, 1, während Vs. 16, 49. Kâṭh. 17, 16 rutasya haben!) bheshajî 'ti prâpte. In der letzten Stelle ist offenbar eine noch unbekannte çâkhâ benutzt, die sich mit dem Anlaut des Wortes rudra in der That eine starke Freiheit erlaubt hat; man könnte resp. meinen, dass dies etwa damit zusammenhinge, dass man Rudra's Namen eigentlich überhaupt nicht gern direct aussprach, ihn lieber anderweitig, durch: esha devaḥ etc. bezeichnete, s. diese Stud. 9, 269; dann wäre es weniger eine phonetische Differenz, als vielmehr eine absichtliche abergläubische Aenderung; indessen das Wort rudra kommt in diesem çatarudriya-Abschnitt im Uebrigen só oft vor, dass es keinen Zweck gehabt hätte, es an einer einzelnen Stelle darin mal zu ändern. Die Variante rutasya in Vs. Kâṭh. zeigt im Uebrigen, dass der Wortlaut überhaupt nicht ganz sicher ist.

Was sodann die unmittelbare Nennung einzelner Yajus-Schulen anbelangt, so wird insbesondere häufig das ja auch schon von Yâska (Nir. 10, 5) und von Pâṇini selbst (7, 4, 38) citirte Kâṭhakam, resp. die Schule des oder der Kaṭha herangezogen[2]). Und zwar wird speciell ihr Stifter Kaṭha zu 4, 3, 104 f. 82b als Schüler des von Pâṇini in diesem sûtra genannten Vaiçampâyana bezeich-

---

[1]) dies ist eine sonderbare Erklärung; Uvata zu Vs. Pr. 5, 42 erklärt das Wort aus udgaṇa. Der Ṛik hat ogaṇa.

[2]) bei Kaiyaṭa zu 4, 2, 138 f. 75b, wo es sich um die geographische Vertheilung der Schulen (caraṇa) über die Himmelsstriche handelt, s. oben p. 365 n., erscheinen dieselben als Kaṭhâdayas, die Kaṭha also als vornehmste von allen an ihrer Spitze; ebenso zu 4, 3, 101 f. 82b.

net[1]), Khâḍâyana dagegen als Schüler Kaṭha's[2]): Vaiçampâyanântevâsî Kaṭhaḥ Kaṭhântevâsî Khâḍâyanaḥ. Es führten resp. alle Kâṭhaka-Studiosen, und zwar nach Pâṇini's eigener Angabe 4, 3, 107 (bh. na vy., Kaṭhena proktam adhîyate Calc. schol.) einfach den Namen Kaṭha selbst. — Wenn man, sich nach Jemand erkundigend, frägt: „wer sind seine Mitschüler?" und die Antwort erhält „die Kaṭha", so folgt daraus eo ipso, dass derselbe ein Kaṭha ist (und umgekehrt) 2, 2, 24 f. 362b: yathai 'va khalv api „ke sabrahmacâriṇo 'sye" 'ti „Kaṭhâ" ity ukte sambandhâd etad gamyate: „nûnam ayam api Kaṭha" iti, evaṃ „Kaṭha" ity ukte sambandhâd etad gantavyam: „nûnaṃ te 'pi Kaṭhâ" iti. — Es kann übrigens Jemand gleichzeitig ein Kaṭha und ein bahvṛica sein 2, 2, 29 f. 366b: athe 'ha kasmân na bhavati (nämlich dvandvaḥ)? yâjnikaç câ 'yaṃ vaiyâkaraṇaç ca Kaṭhaç câ 'yam bahvṛicaç ca aukthikaç câ 'yaṃ mîmâṅsakaç ca. Die Wörter Kaṭhavṛindârikâ, d. i. Kaṭhî vṛindârikâ sowie Kaṭhajâtîyâ, Kaṭhadeçîyâ 6, 3, 42 f. 95b beziehen sich entweder auf weibliche Schülerinnen

---

1) vgl. hiezu die Angaben des Kâṇḍânukrama der Âtreyî-Schule § 4, diese Stud. 3, 396. 12, 356. Auch da wird Vaiçampâyana an die Spitze der ganzen Ueberlieferung gestellt als Lehrer des Yâska Paiṅgi, der seinerseits den Tittiri, wie dieser den Ukha, und der wieder den Âtreya unterrichtete. Vaiçampâyana wird im Taitt. Âr. 1, 7, 5 direct citirt, und die Ṛik-gṛihya führen ihn neben Sumantu, Jaimini, Paila gleich nach den kshudrasûkta und mahâsûkta des zehnten Ṛik-maṇḍala auf.

2) die Khâḍâyanin werden im Anupadasûtra (3, 5. 7, 9) citirt. — Ein anderer Schüler Kaṭha's Namens Suçarman scheint sich aus Kaiyaṭa's Angabe zu 4, 3, 101 f. 82b zu ergeben: Kaṭhâdayaḥ vedânupûrvyâḥ kartâra eva na tu sthitâyâ eva Suçarmâdivat pravaktâraḥ, und kurz vorher: Suçarmâdînâm pratigrâmaṃ pravaktṛitve 'pi Suçarmaṇâ proktaṃ Kâṭhakaṃ Sauçarmaṇam iti prayogo na dṛiçyate. Denn Suçarman hier einfach als einen Namen wie Devadatta, Vishṇumitra, Yajnadattaçarman (s. schol. Kâty. p. 158, 8. 396, 20) aufzufassen, ist zwar immerhin möglich, aber da ich es wenigstens sonst nicht so nachweisen kann, jedenfalls noch einstweilen sehr fraglich.

(s. oben p. 410) oder auf den Mitgliedern der Kaṭha-Schule, dem Kaṭha-Geschlecht, angehörige Frauen[1]).

Die Kaṭha erscheinen in enger Gemeinschaft mit den Kâlâpa, deren Stifter Kalâpin, s. Pâṇ. selbst 4, 3, 108 und das vârtt. zu 6, 4, 144 f. 41b, wie Kaṭha als Schüler des Vaiçampâyana genannt wird: Vaiçampâyanântevâsî Kalâpî 4, 3, 104 f. 82b[2]), und mit den Kauthuma, Schülern des Kuthumin nach 6, 4, 144 vârtt. f. 41b, Beide sonst bekannt als Schulen des Sâmaveda[3]); vgl. das über diese gegenseitige Beziehung schon in diesen Stud. 3, 478 Bemerkte[4]). So finden wir hier die Angaben: nandantu (floreant!) Kaṭha-Kâlâpâḥ vardhantâṃ (crescant!) Kaṭha-Kauthumâḥ 2, 4, 3 f. 397a und: udagât Kaṭha-Kâlâpam, pratyashṭhât Kaṭha-Kauthuman ebendaselbst. Auch der

---

[1]) vgl. hiezu noch die Beispiele im Calc. schol. zu 6, 3, 41 (bh. na vy.): Kaṭhîbhâryaḥ, Kaṭhipâçâ, Kaṭhiyate, Kâṭhîmânini, wonach es sich denn wohl auch hier nicht sowohl um Schülerinnen als vielmehr wirklich um jâti handelt. — Der Name Kaṭha weist resp. möglicher Weise in das Land des Sopeithes: Καθαια, s. meine Abh. über das Râmây. p. 9. — Im Caraṇavyûha werden (einfache) Kaṭhâs, östliche Kaṭhâs, und Kapishṭhalakaṭhâs, die ebenfalls nach Nordwesten, zu den Καμβισθολοι gehören würden, aufgeführt, s. diese Stud. 3, 257. oben p. 375.

[2]) bei Pâṇini selbst steht hier Kalâpin zwar neben, ja sogar vor Vaiçampâyana; der Grund hiefür ist aber nicht in einer wirklichen Gleichstellung, oder gar einem Vorrange des Kalâpin zu suchen, sondern darin, dass die Gültigkeit der Regel sich nur auf die directen Schüler des Vaiçampâyana erstreckt, nicht auch auf deren Schüler wieder, mit einziger Ausnahme eben derer des Kalâpin; deshalb wird er extra genannt, und sogar, um dies recht scharf zu pointiren, vorangestellt.

[3]) im Caraṇavyûha (s. diese Stud. 3, 276. 1, 61) steht freilich: Kâlopâḥ (und Mahâkâlopâḥ) statt Kâlâpâḥ.

[4]) zu den dort bereits angegebenen Beziehungen zwischen dem vorliegenden Kâṭhaka-Text und dem Tâṇḍyam Pañcaviñçam, welche etwa auf jene enge Beziehung der Kaṭha zu den Kauthuma resp. Kâlâpa zurückgehen könnten (vgl. hiezu noch aus dem Calc. schol. zu 1, 3, 49, hier f. 249 b nicht erklärt, die Worte: anuvadate Kaṭhaḥ Kâlâpasya, yathâ Kâlâpo'dhîyâno

dharma oder âmnâya des caraṇa der Kaṭha, das Kâṭhakam (4,3,120 vârtt. f. 83b), erscheint mehreremale neben dem Kâlâpakam, s. 4, 1, 1. 2, 105. 3, 101 f. 4a. 74a. 82b. Beide werden „in jedem Dorf verkündigt": grâme grâme Kâlâpakaṃ Kâṭhakaṃ ca procyate 4, 3, 101 f. 82a. Nach der entsprechenden Angabe im Râmây. 2, 32, 18. 19 (Schlegel)

ye ce 'me Kaṭha-Kâlâpâ bahavo daṇḍamâṇavâḥ |
nityasvâdhyâyaçîlatvân nâ 'nyat kurvanti kiṃcana || 18 ||
alasâḥ svâdukâmâç ca mahatâṃ câ 'pi sammatâḥ |
teshâm açîtiṃ yânâni ratnapûrṇâni dâpaya || 19 ||

waren dieselben in der That auch in Ayodhyâ in vollem Ansehen, und standen sich sehr gut dabei (unmittelbar vorher, in v. 16, wird auch der âcâryas Taittiriyâṇâm sehr reichlich von Râma bedacht; Vâlmiki gehörte eben offenbar selbst einer Yajus-Schule an, s. meine Abh. über das Râmây. p. 9. 31).

Von den im Calc. schol., leider nicht hier im Bhâshya, zu 4,3,104 als auf Schüler des Vaiçampâyana zurückgehend bezeichneten neun Namen: Âlambinaḥ (Âlambinâ proktam adhîyate), Pâlaṃginaḥ, Kâmalinaḥ, Ârcâbhinaḥ, Âruṇinaḥ, Tâṇḍinaḥ, Çyâmâyaninaḥ[1]), Kaṭhâḥ, Kâlâpâḥ werden

vadati tathâ Kaṭha ity arthaḥ), füge ich hier noch folgende mir gerade zur Hand seienden Parallelstellen hinzu:

Kâṭh.	Pañc.	Kâṭh.	Pañc.	Kâṭh.	Pañc.	Kâṭh.	Pañc.
11,5	23,15,5	21,8	13,5,21	33,7	6,7,10	34,7.12	10,3,1
14,10	18,6,9.26	24,2	16,6,2	34,3	9,5,1-7		23,28,7
20,11	2,15,3	31.10	6,7,19	31,4	9,4,1	34,16	9,9,1-15
				34,5	5,5,1·19	37,17	15,5,24

Auch die Kârudveshaṇâs K. 23,2 sind doch wohl mit den Karadvishas Pañc. 2, 15, 4. 3, 6, 4 in Bezug zu setzen.

[1]) zu Âlambin vgl. Âlambiputra, und Âlambâyaniputra im Schlussvaṅça des Çat. Br., — zu Ârcâbhin den Ârcâbhyâmnâya Nir. 2, 18 und

hier im Bhâshya nur noch die Âruṇinaḥ genannt 4, 2, 104 f. 73 b [1]), und zwar neben den Taumburaviṇaḥ und Hâridraviṇaḥ, welche am a. O. des Calc. schol. nebst den Aulapinaḥ und Châgaleyinaḥ als Schüler des Kalâpin bezeichnet werden, und denen hier im Uebrigen noch die Bhâllavinaḥ und Çâṭyâyaninaḥ zur Seite stehen. — Hiervon erinnern die Âruṇinaḥ zunächst an die Aruṇâḥ, welche als eines der „acht Kâṭhakani" im Kâṇḍânukrama der Âtreyî-Schule aufgeführt werden, sowie an den Aruṇa Aupaveçi, Uddâlaka Âruṇi (im Çat. 11, 4, 1, 2 ausdrücklich als Kaurupañcâla bezeichnet), Çvetaketu Âruṇeya Auddâlaki (als Solcher den Bharata zugehörig? s. oben p. 361 n.) des Çatap. Br. etc.; der Calc. schol. zu 4, 3, 105 kennt auch einen: âruṇaparâjî kalpaḥ (das Bhâshya hat nichts davon). — Die Taumburaviṇaḥ (und Aulapinaḥ) erscheinen einstweilen nur hier [2]). — Die Hâridraviṇaḥ (Haridruṇâ proktam adhîyate, Calc. schol.) gehören zu dem von Yâska 10, 5 citirten Hâridravikam (die betreffende Stelle findet sich in Ts. 1, 5, 1, 1, s. dies. Stud. 5, 54) und zu den Hâridravîya, die im Caraṇavyûha als ein Zweig der Maitrâyaṇîya, wie diese als ein Zweig der Kaṭha bezeichnet werden. — Die Bhâllavin (Bhallunâ proktam adhîyate, Kaiy.) werden in den Sâmasûtra mehrfach citirt. Ein Bhâllaveya erscheint auch mehrfach im Çat. Br. und zwar wird er meist getadelt. Im Anupada 6, 5 wird ein Bhâlla-

Ârcâbhikâlavidhiḥ Anup. 3, 12); — die Çyâmâyanin werden im Anupada citirt (2, 12. 3, 5) und erscheinen im Caraṇavyûha als Zweig der Maitrâyaṇîya, resp. Kaṭha.

[1]) Aruṇir (Âr°?) Vaiçampâyanântevâsî, Kaiy.

[2]) ein sûtra der Châgaleyin wird im schol. zu Çâñkh. 6, 1, 7 citirt; danach heisst es in dem Spruche: âçâsânâ medhapatibhyâm medham darin statt: medham, medhau, medhân vielmehr: medhîm, medhyau, medhiḥ.

dharma oder ... ma ''ha Bh.M.
kam (1, 3, 120 ... danach schein
Kâlâpakan ... einheimisch
werden „... ... ṭasyâ ... paty
Kâlâpak ... proktam brâh-
Nach der ... h in den Saṃ-
(Schlegel) ... resp. wohl nach
ye ce ... mi vom schol. zu
nityas ... Affix phiñ gebildet
alasâ ... noch ein zwei-
teshâ ... hmaṇa des Çâṭyâ-
waren ... 105 als gleichzeitig
sehen, ... Çâṭyâyanâdiprokt ...
in v. ... avyâha werden die
lich ... ihrerseits eines
selbst
Râm ... Taitt. Yajus. Die sich
... na vy.) stützenden
zu ... sp. Taittiriyâḥ und
bez ... Jenen Gesagte (prok-
all ... im Bhâshya 4, 2, 66
Tâ ... na wird auch sonst
... 6, 1, 158 1. 60 ...
... Auf die Tittiriṇâ
... über die Bildung
... nicht zum chandas
... avyam itaratha hy

... Gaṇ ...

... Çâ ...

atiprasañgaḥ syât: Titt. pr. çl. iti 4, 3, 104. 2, 66 f. 83a. 68b. Was darunter gemeint sein mag, erhellt nicht recht; ob etwa das Taitt. Âraṇyaka? s. diese Stud. 5, 41. — Die Vârtantavîya erscheinen im Caraṇavyûha als eine Unterabtheilung der Caraka, und von den daselbst in gleicher Stellung genannten Schulen finden sich hier (ausser den Kaṭha) noch die Câràyaṇîya wieder, s. kambala-Cârayaṇîyâḥ 1, 1, 73 f. 177b, und die Kapishṭhala-Kaṭhâs zum Wenigsten in dem Compositum Bhrâshṭraka-Kapishṭhalâḥ, s. oben p. 417.

Was sodann den weissen Yajus anbelangt, so wird zunächst die Existenz des Çatapatha (brâhmaṇa), sowie die derjenigen Form desselben, in der es nur 60 Abschnitte hatte, Shashṭipatha, s. meine Akad. Vorl. p. 114, durch das vârttika zu 4, 2, 60 f. 67b und die daraus zu folgernden Formen çatapathikaḥ, °kî und shashṭipathikaḥ °kî erhärtet. Für die neben letzterer Form annoch selbständige Existenz des Yâjnavalkîyaṃ kâṇḍam in Buch 14 des Çatap. Br. scheinen die Yâjnavalkâni brâhmaṇâni 4, 2, 66 vârtt. 3, 105 vârtt. f. 68b. 83a einzutreten, welche dem vârttikakâra zu 4, 3, 105 zufolge (Yâjnavalkyâdibhyaḥ pratishedhas tulyakâlatvât) von dieser Regel (purâṇaproktesbu brâhmaṇakalpeshu), welche Yâjnavalkinaḥ erfordern würde, durch Pâṇini hätten ausgenommen werden sollen, da sie, obschon „von einem Alten verfasst" (purâṇaprokta), dennoch mit ihm (Pâṇini) „gleichzeitig" waren, „etâny api tulyakâlâni" nach dem Bhâshya hiezu [1]), für welches anscheinende

[1]) Çâṭyâyanâdiproktair brâhmaṇair ekakâlatvât, meint zwar Kaiyaṭa; die Wörter sind aber vielmehr wohl als: „Pâṇininâ tulyakâlâni" zu verstehen. — Anders übrigens die Kâçikâ und nach ihr der Calc. schol., welche den Yâjnavalkya selbst als „nicht purâṇa" bezeichnen, wodurch dann aber jedenfalls das vârttika seine Berechtigung verlieren würde.

Räthsel ich auf meine specielle Auseinandersetzung darüber in diesen Stud. 5,65—73 verweisen kann. Ich füge hier nur noch hinzu, dass in diesem Yâjn-kâṇḍa gerade sich eine ganze Zahl, zum Theil wenigstens seltner, Namen vorfindet, die auch im Bhâshya genannt werden, wie Âsurâyaṇa, Audavâhi, Kâçyapa, Kauṇḍinya, Kauçika, Pârâçarya, Pautimâshya, Pravâhaṇa, Bâlâki, Bhâgavitti, Mâṭhara, wie denn auch die im Schlussvança desselben sich findenden Namen auf °putra wohl ein weiteres synchronistisches Moment an die Hand geben. — Auf die betreffende Schule des weissen Yajus sind vermuthlich die Angaben über die Kâṇvâs und das Kâṇvakam, über die Schüler des Piñgala-Kâṇva und die des Kâṇvyâyana (s. oben p. 417) zu beziehen, sowie möglicher Weise auch die Angaben über die Jaihvâ-Kâtâs und Hârita-Kâtâs hergehörig, da die Familie der Kâtyâyana für den weissen Yajus eine so hervorragende Bedeutung hat. Die Frage, ob der vârttikakâra Kâtyâyana mit dem Kâtyâyana, welcher als Vf. des Vâjasaneyi-Prâtiçâkhya gilt, identisch sei, habe ich Goldstücker gegenüber verneinen müssen (s. diese Stud. 5, 103—122), und ich sehe nicht, dass seitdem irgend ein neues Moment für die Identificirung Beider beigebracht sei: blosse Assertion, wie dieselbe von M. Müller Einl. zum Ṛik-Prâtiçâkhya p. 5. 6 beliebt worden ist, besagt nichts. Der eine Umstand allein, am a. O. p. 122, dass der terminus technicus pit in den vârttika eine ganz andere Bedeutung hat, als im Vâjas. Prât., scheint mir bereits entscheidend, wenn man selbst von allen den übrigen Gegengründen absehen wollte. — Da die Pârâçara im Caraṇavyûha, s. diese Stud. 3, [illegible], zu den Vâjasaneya gerechnet werden und Pârâçarya in dem vança von Çat. 14 eine so hervorstechende Rolle spielt,

so ist möglicher Weise der **kalpa des Parâçara**, s. Pâ-râçarakalpikah 4, 2, 60 f. 67a, ebenfalls hieher gehörig[1]). Von den dort genannten Namen finden resp. noch die **Jâbâla** und die **Baudheya** in den hiesigen Daten (s. oben p. 420. 424) Anknüpfungspunkte. Endlich könnte etwa auch noch der **âsurîyah** kalpah (s. oben p. 415) sowie die **kalpa** des **Kâçyapa** und des **Kauçika** (oben p. 417. 419. 436) hier anzureihen sein.

Die Existenz der **Rik-samhitâ** in zehn mandala ist durch das Wort **dâçataya** (s. oben p. 433. 434) gesichert[2]); Kaiyata erklärt dasselbe durch: catuhshashtyâkhyo granthah, ein Name, der natürlich auf der Eintheilung in die 64 adhyâya der 8 ashtaka basirt. Wir sahen resp. auch bereits, dass der damalige Text des Dâçataya (grantha) ein Wort enthielt (antishad), welches in dem jetzigen fehlt. — Möglicher Weise enthält übrigens das Bhâshya auch eine directe Hinweisung auf unsern jetzigen Text selbst, der ja bekanntlich als „Çâkalyasya samhitâ" (vgl. Shadguruçishya's Einleitung zu seinem Comm. zur sarvânukramanî, in meinem Verz. der Berl. S. H. 13, 19) bezeichnet wird (vgl. Nir. 6, 28). Es findet sich nämlich zu 1, 4, 84 f. 297b. 298a die höchst eigenthümliche Angabe: Çâkalyasya • samhitâm anu prâvarshat, welche das Bhâshya selbst durch: Çâkalyasya sukritâm samhitâm anuniçamya devah prâvarshat erklärt. Es kann dies nun sehr wohl auf die zahlreichen Bittlieder an Indra etc. um Regen, die der Rik enthält, bezogen werden. Freilich aber sind

---

[1]) wenn er sich nicht etwa auf das von Pânini selbst 4, 3, 110 einem Pârâçarya vindicirte bhikshusûtra bezieht, s. oben p. 340.

[2]) so ja auch schon bei Yâska Nir. 7, 8 etc. Çânkhây. Br. 8, 7 çrautas. 12, 2, 16. 22. Nidânas. 2, 11. Lâty. 10, 6, 3. Rik-Pr. 17, 25 etc. und in den Rik-grihya.

diese Worte allenfalls auch auf ein astrologisch-meteorologisches Lehrbuch zu deuten, wie wir denn ja factisch aus späterer Zeit auch ein dgl. Werk unter diesem Namen besitzen. Es wäre freilich auffällig, wenn wir Werke dieser Art unter solchem Namen bereits hier im Bhâshya citirt fänden; indessen dies ist kein wirklicher Gegengrund; wir müssen ja unsere Vorstellungen nach den Daten bilden, die uns vorliegen, nicht umgekehrt etwa vorliegende Daten auf Grund irgendwelcher Vorstellungen hin abweisen. Wohl aber scheinen mir jene erklärenden Worte, die das Bhâshya der Stelle hinzufügt, in der That weit besser auf die Bittgebete des Ṛik, als auf Vorschriften und Angaben eines astrol. Lehrbuchs zu passen, die ja doch in keiner Weise für den „deva" als irgend verbindlich, resp. als Einfluss auf ihn übend gedacht werden können. Es können somit auch unter den „Schülern des Çâkalya", den Çâkalâs, oben p. 409, möglicher Weise wirklich die Studiosen unseres Ṛik zu verstehen sein, obschon ja freilich Çâkalya's Name als Lehrer sich nicht blos auf den Ṛik beschränkt, sondern nach verschiedenen Richtungen hin zielt. — Zum Ṛik gehört jedenfalls der Paiñgî kalpaḥ 4, 2, 66 f. 68 b. Sonstige literarische Angaben der Art aber liegen mir für den Ṛik nicht vor. Pâṇini's Regel über die Benennung der aus 30 resp. 40 (Abschnitten) bestehenden Brâhmaṇa 5, 1, 62, die auf das Aitareya, resp. Kaushîtaki-Brâhm. gedeutet werden kann, s. diese Stud. 5, 75, ist leider „bh. na vy.", und damit fehlen denn auch die etwaigen weiteren Angaben, die sich daran geknüpft haben könnten. Von den oben (p. 413 ff.) genannten Namen werden im pitṛitarpaṇa des Ṛik ausser Çâkalya noch genannt: Audavâhi, Kahola, Gârgya, Gautama, Babhru,

Bâbhravya, Maṇḍu, Mâṇḍavya, Sulabhâ [1]). — Wie wir oben p. 438 bereits sahen, kann übrigens Jemand gleichzeitig ein Kaṭha und ein bahvṛica, ein aukthika und ein mîmâṅsaka sein.

Das nach Pâṇ. 4, 2, 60 gebildete Wort aukthika[2]) leitet uns hinüber zum Sâmaveda. Dasselbe ist resp. nach dem Bhâshya (f. 66b) nicht sowohl von denen, die der uktha d. i. sâman kundig sind, zu verstehen, als vielmehr speciell von denen, die das ukthârtham kennen, und darunter ist nach Kaiy. das sâmalakshaṇam prâtiçâkhyam[3]) çâstram gemeint[4]), eine in der That höchst bedeutsame Angabe. Eine weitere Anspielung auf ein derartiges Werk findet sich in der Einleitung f. 31a, sowie ebenso, repetendo (= B), bei 1, 1, 48 f. 120b, und zwar wird es daselbst direct als pârshada bezeichnet. Die auch im Uebrigen höchst interessante Stelle handelt davon, dass nach Ansicht der Sâtyamugri und Râṇâyanîya[5]) beim

[1]) vgl. die neben den Yâjnavalkâni genannten Saulabhâni brâhmaṇâni.

[2]) aus Pâṇ. 4, 3, 129 ergiebt sich auch das Wort aukthikya, s. sogleich not.[3].

[3]) ein dgl. war bisher nicht bekannt, s. dies. Stud. 1, 46-48 und oben p. 4.

[4]) kâni punar ukthâni? sâmâni; yady evaṃ sâmagamâtre aukthika iti prâpnoti, nai 'sha doshaḥ, tâdarthyât tâchabdyam bhavishyati, ukthârtham uktham; — Kaiyaṭa: ukthaçabdo yeshu sâmasu rûḍhas tâny adhîyâne pratyayo ne 'shyate, yad adhîyâne pratyaya ishyate tatro 'kthaçabdo na rûḍha iti praçnaḥ, ukthârtham iti sâmalakshaṇam prâtiçâkhyaṃ çâstram ity arthaḥ, mukhyârthâbhidhâyinas tû 'kthaçabdât pratyayo ne 'shyate, tatra vâkyam eva bhavaty: ukthâny adhîte veda ve 'ti. Und wenn es nun weiter im Text heisst: iha ukthâny adhîte aukthikaḥ, yajuam adhîte yâjnikaḥ, ya idânîm aukthikyaṃ yâjnikyaṃ vâ 'dhîte kathaṃ tatra bhavitavyam? aukthiko yâjnika ity eva bhavitavyam, so erklärt Kaiyaṭa auch hier wieder dies wie folgt: iheti, ukthaçabdena (d. i.: durch den Plural ukthâni) gauṇyâ vṛittyâ sâmalakshaṇam aukthikyam ucyate | ya idânîm iti, aukthikânâm âmnâya iti 'dam-arthe „chandogaukthiketi (4, 3, 129) ñyaḥ·

[5]) der erste dieser beiden Namen erscheint resp. schon bei Pâṇini selbst 4, 1, 81 (bh. na vy.), beide im Caraṇavyûha als Sâma-Schulen. — Ein Râṇâyanîputra wird bei Lâṭy. 6, 9, 16 erwähnt.

Singen der sâman einem e, resp. o gelegentlich ein halbes e resp. o nachzuschlagen sei: nanu ca bhoç chandogânâṃ Sâtyamugri-Râṇâyanîyâ ardham ekâram ardham okâraṃ câ 'dhîyate[1]), sujâte° açvasûnṛite, adhvaryo° adribhiḥ sutam, çukraṃ te° anyad yajataṃ te° anyad iti, pârishadakṛitir[2]) eshâ tatrabhavatâm, nai 'va hi[3]) loke nâ 'nyasmin vede ardha ekâro 'rdha okâro vâ 'sti. — Diese Beispiele selbst: sujâte açvasûnṛite (S. 1, 5, 1, 4, 8), adhvaryo ad. s. (1, 6, 1, 2, 3), çukraṃ te anyat (1, 1, 2, 3, 8) finden sich, aber in dieser ihrer einfachen Form, 1, 1, 8 f. 57a wieder, wo sie zum Erweise dienen, dass: pûrvarûpe pratishiddhe 'yâdayo 'pi na bhavanti. — Auf das Singen der sâman bezieht sich noch die Angabe zu 2, 3, 71 f. 395b. 3, 4, 67 f. 107a, wonach man sowohl: geyo mâṇavakaḥ sâmnâm als: geyâni mâṇavakena sâmâni sagen konnte. — Ueber die speciellen Beziehungen der beiden Sâman-Schulen Kâlâpa und Kauthuma zu den Kaṭha s. oben p. 439. 440 (ein das sûtram der Erstern Studirender heisst Kâlâpaka 4, 2, 65 f. 67b). In dem vârttika zu 6, 4, 144 f. 41b, in welchem die Bildung beider Namen, resp. aus Kalâpin und Kuthumin, gelehrt wird, findet sich auch noch eine fünfte der im Caraṇavyûha genannten Sâman-Schulen erwähnt, die Lâñgala, zurückgehend auf Lâñgalin. — Von den oben (p. 413 ff.) genannten Namen gehören resp. hieher etwa noch: Âsurâyaṇa (oder Yajus?), Aupagava, Kâpaṭava, Bhâllavin (oder Yajus?), Lâmakâyana, Çâlañkâyanin und Çailâla, welche sämmtlich in den Sâmasûtra wiederholt genannt werden. — Auf Gebräuche des Sâman-Rituals beziehen sich die Angaben: mahânâmnînâm brahmacaryam

[1]) vâ vidhîyate B. [2]) pârshada° B. [3]) hi fehlt B.

mâhânâmnikam (mă° Edit.), âdityavratikam und: mâhânâmnîç carati[1]) mâhânâmnikaḥ, âdityavratikaḥ 5, 1, 94 vârtt. f. 20a, vgl. Gobhila 3, 1, 13. 2, 1.

Nach der Anschauung des Bhâshya sind die vedischen Texte an und für sich keiner Autorschaft unterworfen, werden nicht gemacht, sondern sind ewig, na hi chandâṅsi kriyante nityâni chandâṅsi 4, 3, 101 f. 82b; es beziehe sich dies indess nur auf ihren Sinn, nicht auf ihr Lautgefüge[2]), dieses sei wandelbar: yady apy artho nityaḥ yâ tv asau varṇânupûrvî sâ 'nityâ; und daher gebe es eben verschiedene Texte (tadbhedâc cai 'tad bhavati) wie: Kâṭhakam, Kâlâpakam, Maudakam, Paippalâdakam (iti). Daher könne man auch von einem chandas als: kṛita grantha (4, 3, 116) sprechen[3]), zum Unterschiede von solchen Texten, die Jemand nur verkündet, ohne sie selbst gemacht zu haben, wie z. B. die Mâthurî vṛittiḥ[4]): na tarhî 'dânîm idaṃ vaktavyaṃ, vaktavyaṃ ca, kim prayojanam? yat tena proktaṃ na ca tena kṛitam, Mâthurî vṛittiḥ. Andererseits giebt es denn ja auch Texte, die Jemand gemacht hat, ohne sie zum Gegenstand einer Verkündigung, d. i. doch wohl des Unterrichts, der Lehre, zu machen, wie z. B. ein Gedicht

---

[1]) hiezu die weitere Erklärung: nai 'sha yukto nirdeças: tac caratî 'ti, mahânâmnyo nâma 'rcas na ca tâç caryante vrataṃ tâsâṃ caryate, nai 'sha doshaḥ, sâhacaryât tâchabdyam bhavishyati, mahânâmnîsahacaritaṃ vrataṃ mahânâmnyo (mâ° Edit.) vratam iti.

[2]) man vgl. auch im Avesta die Nebeneinanderstellung von: mazdôfraçâçta und Zarathustrôfraokhta.

[3]) dies nach Kaiy.: tataç ca Kaṭhâdayaḥ vedânupûrvyâḥ kartâra eva, na tu sthitâyâ eva Suçarmâdivat pravaktâraḥ, tataç ca chandasy api kṛite granthe ity eva siddhaḥ pratyaya iti bhâvaḥ.

[4]) mâthuriti, Mâthureṇa prathamataḥ prakâçitety arthaḥ, Kaiy. Ist dies etwa eine von einem Mâthura publici iuris gemachte vṛitti zu Pâṇini? s. oben p. 315. 381. 403.

von Vararuci, oder çloka von Jalûka: yadi tarhi asya nibandhanam asti idam eva vaktavyam, tan na vaktavyam, tad apy açakyam vaktavyam, yat tena kritam na ca tena proktam Vâraruca kâvyam Jâlûkâh çlokâh[1]). Vgl. hiezu Goldstücker's Darstellung in seinem „Pânini" p. 146—9 und meine Bemerkungen dázu in diesen Studien 5, 69. 80. — Und wenn an einer andern Stelle 5, 2, 59 f. 43a. b gerade auch die varnânupûrvî des Veda als niyatâ bezeichnet wird[2]), so steht dies doch hiermit nicht im Widerspruch, da es sich dábei eben nur um die äussere Fixirtheit des Textes, nicht um die Frage nach dem Ursprunge desselben handelt.

Für die Art der vedischen Textüberlieferung ist der gana vedâdhyâya im vârtt. 3, 2, 1 f. 62a von Bedeutung, der nämlich die Wörter: vedâdhyâyah carcâpârah çamanîpârah enthält. Im Vs. Prât. ist carcâ die mit avagraha verknüpfte Wiederholung eines Wortes nach iti im padapâtha; es wird somit unter carcâpârah wohl geradezu eine Recitation nach Art des padapâtha zu verstehen sein. Hiefür treten denn auch folgende directe Angaben ein: na kevalâni carcâpadâni[3]) vyâkhyânam: vriddhih ât aij iti, wo das erste sûtram Pânini's einfach nach Art des padapâtha aufgeführt, dies aber als eine ungenügende Erklärung dafür bezeichnet wird, Einl. f. 18a. 19a, und: tad yathâ dvi-

[1]) dvividham ce 'ha proktam grihyate parakritam svakritam vâ, Kaiy.

[2]) âmnâyaçabdânâm ânyabhâvyam anyabhâvah siddhah, svara-varnânupûrvi-deça-kâlaniyatatvât, svaro niyata âmnâye asya-vâmaçabdasya (es handelt sich eben um die Bildung des sûkta-Namens asyavâmiya aus den Anfangsworten des sûkta), varnânupûrvî khalv apy âmnâye niyatâ asyavâmaçabdasya, deçah khalv apy âmnâye niyatah çmaçâne nâ 'dhyeyam iti, kâlah khalv apy â. n. nâ 'mâvâsyâyâm adhîyîta na caturdaçyâm iti.

[3]) carcâpadâni carcyamânâni vibhajyamânâni 'ty arthah, Nâgeça bei Ballantyne p. 69.

guṇam adhyayanaṃ triguṇam adhyayanam ity ucyate carcâguṇân kramaguṇâñç câ 'pekshya bhavati na saṃhitâguṇân carcâguṇâñç ca[1]). In dieser letztern Stelle wird denn auch die Existenz des kramapâṭha erhärtet, die im Uebrigen ja durch 4, 2, 61 (bh. na vy.) schon für Pâṇini's Zeit selbst verbürgt ist, wie derselbe denn auch das Wort carcâ bilden lehrt (3, 3, 105), freilich ohne dessen Bedeutung zu fixiren. Für saṃhitâ liegt resp. die solenne Erklärung durch: paramasaṃnikarshaḥ (s. diese Stud. 4, 84. 10, 426) bei 1, 4, 110 f. 305b vor, s. oben p. 431. — Was aber ist nun wohl unter çamanîpâra zu verstehen? nach den Angaben im Caraṇavyûha, diese Stud. 3, 251—3, möchte man etwa çravaṇîyapâraḥ erwarten. — Von besonderem Interesse ist die Angabe zu 8, 2, 6 f. 29a, brâhmaṇâs tudanti brâhmaṇâ likhanti, die wenigstens auf Uebung der Schrift durch die brâhmaṇa hinführt. Vgl. lipikara und libikara bei Pâṇini selbst 3, 2, 21 f. 65b, wie denn ja auch bekanntlich Pâṇini's yavanânî dem vârttikakâra nach auf Schrift (lipi) zu beziehen ist, s. oben p. 371.

Die Bezeichnung eines vollständigen vedischen Textes durch pârâyaṇam (s. diese Stud. 3, 252) liegt, wie es scheint, vor in: adhîyan pârâyaṇam 3, 2, 127 f. 82a (s. Calc. schol. zu 3, 2, 130); und: dvaipârâyaṇika, traipârâyaṇika 5, 1, 20 vârtt. f. 10a heisst doch wohl, wer einen dgl. Text zweimal, dreimal (nicht etwa: wer zwei, drei dgl.) durch=

---

[1]) Kaiyaṭa: triguṇam adhyayanam iti pada-krama-saṃhitâ=lakshaṇâvayavatrayayogât, carcâguṇâḥ padavichedaguṇâḥ, padakramâdhyâyî dviguṇam adhîta ity ucyate | na hi saṃhitâguṇâñç carcâguṇâñç ce 'ti vedântarasaṃhitâṃ vedântarapadâni (d. i. den padapâṭha) vâ 'dhîyâno dviguṇam adhîta iti no 'cyate adhyayanakramabhedâd ekasyâ 'dhyayanasya dviguṇatvâbhâvât; yady api kramapâṭhe padâvṛittyâ "dhikyam bhavati tathâ 'pi yuktitaḥ sâmyopapattiḥ.

gemacht hat? Nach 5, 1, 72 f. 19a ist dabei resp. an den Lehrer zu denken, der einen Text mit dem Schüler durchgeht: pârâyaṇam ko vartayati? yaḥ parasya karoti (parasyeti çishyasya, karotîti uccârayati, adhyâpaka ity arthaḥ; çishyas tu kevalam pratipadyate na tu nishpâdayati, adhyâpakâdhînatvân nishpatter iti bhâvaḥ, Kaiyaṭa). Es sind resp. drei Stadien des Veda-Studiums zu unterscheiden, die des Lernens (âgama), des Selbststudiums (svâdhyâya) und die des Lehrens (pravacana), denen sich viertens noch die praktische Anwendung des Gelernten beim Opfer anschliesst, s. oben p. 335. — Höchst charakteristisch übrigens für die theilweise eben doch ziemlich legère Art dieses Studiums ist die in der That wohl auch für Pâṇini selbst gültige Erklärung seiner Regel: tad adhîte tad veda 4, 2, 59, resp. eben dieser Doppelangabe auf f. 66b: kimartham ubhâv apy arthau nirdiçyete? nanu (na Text und Kaiy.) yo 'dhîte vetty apy asau yaç ca vedâ 'dhîte 'py asau? nai 'tayor âvaçyakaḥ samâveçaḥ, bhavati hi kaçcit sampâṭham paṭhati na vetti tathâ kaçcid vetti na sampâṭham paṭhati [1]). Es kam resp. auch vor, dass Jemand zwei, ja dass er alle Veda studirte; er hiess dann dvivedaḥ, resp. sarvavedaḥ 4, 2, 60 f. 67a. b; traividya wird 4, 1, 88 f. 39a anders erklärt: nai 'vam vijnâyate: tisro vidyâ adhîte traividya iti, katham tarhi? tryavayavâ vidyâ trividyâ, trividyâm adhîte traividya iti.

[1]) nai 'tayor iti, arthâvabodho vedanam abhipretam na tu svarûpamâtravedanam, tatra paraparavyabhicâradarçanâd ubhayopâdânam ity arthaḥ | sampâṭham iti arthanirapeksham (!) svâdhyâyam paṭhatîty arthaḥ, Kaiyaṭa. Um einen etwaigen Unterschied zwischen Theorie (adhîte) und Praxis (veda), resp. Wissen und Können, handelt es sich somit auch nach Kaiy. hiebei nicht, auch nicht etwa um den zwischen Lehrer und Schüler, sondern nur um den zwischen blossem Auswendiglernen und wirklichem Verständniss.

Von den Namen für einzelne adhyâya und anuvâka[1]), deren Bildung Pâṇini selbst 5, 2, 60 ff. lehrt, werden hier dazu auf f. 43b stambhaḥ stambhîyaḥ, gardabhâṇḍah gardabhâṇḍîyaḥ, sowie zum vârtt. 4, 3, 133 f. 84a Vasishṭho 'nuvâkaḥ, Viçvâmitro 'nuvâkaḥ aufgeführt. Sollte bei stambha etwa an Ath. 10, 7. 8, bei gardabhâṇḍa etwa an einen Abschnitt über die gardabhejyâ Kâty. 1, 1, 18. 17 zu denken sein? Zu ishe-tvaka und çam-no-devîyaka s. oben p. 431. — Wie ein von Kali „erschautes" (s. dies. Stud. 5, 79) sâman nach Pâṇini selbst (4, 2, 8) Kâleyam, so heisst ein von Agni erschautes dgl.: âgneyam, nach dem vârttika dazu f. 62b, während ein von Uçanas erschautes dgl.: Auçanasam oder Auçanam, ebendas. Als Beispiele der Bildung von sûkta- und sâman-Namen durch îya 5, 2, 59 werden f. 43a. b asyavâmîyam und kayâçubhîyam genannt.

Der âraṇyako 'dhyâyaḥ 4, 2, 129 vârtt. f. 75a (neben panthâḥ, nyâyaḥ, vihâraḥ, manushyaḥ, hastî) tritt in der That doch wohl für die Existenz von âraṇyaka-Texten ein, s. diese Stud. 5, 49.

Die Sûtra sind wie die Chandas, d. i. folgen den Regeln für diese: chandovat sûtrâṇi bhavanti 1, 1, 1. 4, 3 f. 44a[2]). 270a[3]). Es werden somit hier die Sûtra klar genug von

---

[1]) vgl. noch adhyagâyi bhavatâ 'nuvâkaḥ 1, 1, 63 f. 161a.

[2]) Kaiyaṭa zufolge: chandovad iti na vaiçeshikasûtrâṇi (Edit., °kâdi° Ballantyne) api tv aṅgatvâd vyâkaraṇasûtrâṇy eva, ishṭiç ce 'yam handelt es sich hier resp. nur um die grammatischen sûtra, weil diese zu den aṅga gehören, nicht um andere sûtra, wie die der Vaiçeshika etc. Ebenso Nâgeça. — Die Angabe des Bhâshya kehrt übrigens ähnlich wieder im Pratijnâsûtra § 8 „(zwar) tânasvarâṇi (im Uebrigen aber) chandovat sûtrâṇi".

[3]) tâdarthyât sûtreshv api chandaḥçabdo vartata iti chandovishayaṃ kâryaṃ sûtreshv api vartate, Kaiyaṭa (hier also ohne Beschränkung auf die grammatischen sûtra).

den Chandas direct geschieden, und auf wesentlich gleiche Stufe gestellt mit den Werken der weltlichen **kavi**, von denen es 1, 4, 3 gleich darauf ganz ebenso heisst: chandovat kavayaḥ kurvanti. Sie gehören eben eigentlich nur zu den añga des Veda[1]), unter denen, an Zahl sechs, das vyâkaraṇa resp. die erste Stelle einnimmt, brâhmaṇena nishkâraṇo dharmaḥ[2]) shaḍañgo vedo 'dhyeyo jneyaç ce 'ti, pradhânaṃ ca shaḍañgeshu vyâkaraṇam Einl. f. 5b; dasselbe ist indessen eben doch nur eine secundäre Wissenschaft, die der in den chandaḥçâstra, d. i. wohl eben in den vedischen Lehrtexten, Eingeweihte durch (blosse) Wahrnehmung zu erfassen vermag (s. oben p. 360): vyâkaraṇaṃ nâme 'yam uttarâ vidyâ[3]), so 'sau chandaḥçâstreshv abhivinîta upalabdhyâ 'dhigantum utsahate 1, 2, 32 f. 193b. Ausser dem vyâkaraṇa treten sodann in den Angaben des Bhâshya über die in der Regel zu den sechs añga gerechneten Texte insbesondere eben noch die **kalpa** hervor[4]), welche indess Pâṇini seinerseits unmittelbar neben den Brâhmaṇa nennt (4, 3, 105), somit schwerlich zu den añga des Veda, vielmehr zu diesem direct gerechnet haben wird, zumal er bei ihnen, ebenso wie bei den Brâhmaṇa, purâṇaprokta dgl. von solchen,

---

[1]) s. oben p. 430; zu âñgavidya s. unten p. 464.

[2]) diese beiden Worte bilden wohl eine Parenthese; s. oben p. 327.

[3]) uttarâ vidyeti, purâkalpe pûrvâ adyatve tû 'ttarâ paspaçâyâm (in der „Einleitung", s. f. 10a, oben p. 334) âkhyâtaṃ, Kaiy.

[4]) was die übrigen añga betrifft, so findet sich das auf niruktam und çikshâ Bezügliche bereits oben bei der Grammatik erwähnt; für chandas, d. i. Metrik, und jyotisham ist mir aus dem Bhâshya nichts zur Hand; über etwaige astrologisch-meteorologische Texte s. unten p. 468. — Auffällig ist die Aufzählung der sechs añga bei Âpastamba 2, 8, 11 ed. Bühler, wo nämlich chandoviciti̤ḥ als siebentes genannt ist; es wird dies wohl Glosse sein zur Erklärung von chandas selbst.

die ihm dieses Namens nicht würdig erschienen, unterscheidet. Das Bhâshya giebt leider zu dieser Regel (f. 83a) keine Beispiele der Art an; von den beiden im Calc. schol. genannten Beispielen wird das eine, der Paiñgî kalpaḥ an einer andern Stelle 4, 2, 66 f. 68b auch hier erwähnt, das andere dagegen: Âruṇaparâjî findet sich hier nicht genannt[1]). — Es kam vor, dass Jemand fünf kalpa studirte, wo er dann pañcakalpaḥ hiess 2, 2, 60 f. 67b. — Zu derselben Regel vârtt. 3 f. 67a werden die Bildungen kâlpasûtraḥ, Pârâçarakalpikaḥ, mâtṛikalpikaḥ erwähnt. Letzteres Wort ist in der vorliegenden Beziehung unklar; zu dem kalpa des Parâçara, sowie zu dem Âsurîyaḥ kalpaḥ, und den kalpa des Kâçyapa, resp. Kauçika s. oben p. 445[2]). — Ein den agnishṭoma, das râjasûyam, den vâjapeya behandelnder kalpa, oder dabei verwendeter mantra, hiess selbst: agnishṭoma etc. 4, 3, 66 f. 80b. — Da die rituellen Vorschriften der kalpa speciell den Vorwurf der pûrvamîmâṅsâ bilden, so ist möglicher Weise an sie zu denken[3]), wenn es 2, 2, 29 f. 366b heisst, s. oben

---

[1]) ebenso wenig wie der Âçmarathaḥ kalpaḥ, den der Calc. schol. als Beispiel eines nicht purâṇaprokta dgl. anführt.

[2]) die Namen der Vff. der uns vorliegenden çrautasûtra, wie Âpastamba, Âçvalâyana, Drâhyâyaṇa, Baudhâyana, Lâṭyâyana, Çâñkhâyana kommen im Bhâshya nicht vor; einige derselben finden sich im gaṇapâṭha, so Âçvalâyana im gaṇa naḍa, Çâñkhâyana im gaṇa açva und kuñja, Âpastamba im gaṇa vida.

[3]) der Name Jaimini's kommt, obschon er irregulär gebildet ist (von jemau sollte man Jaimani erwarten), im Bhâshya nicht vor. Der Calc. schol. erwähnt ihn zu 2, 2, 38, s. oben p. 408; das älteste Vorkommen desselben ist wohl das in den Ṛik-gṛihya, sowie im Schluss-vañça des Sâmavidhânabr., s. diese Stud. 4, 377. — Auch Bâdarâyaṇa's Name wird, um dies hier gleich anzuschliessen, im Bhâshya nicht genannt (s. übrigens gaṇa naḍa), und auch auf die sonstige philosophische Literatur finde ich keine speciellen Beziehungen vor, s. indess noch das bereits oben p. 343 Bemerkte.

p. 438, dass man gleichzeitig ein aukthika und ein mîmâṅsaka sein kann. Nach 1, 2, 64 vârtt. f. 218b gab es eben in der That zwei dgl., und zwar verschieden accentuirte, Wörter: svarabhinnânâm yasyo 'ttara svaravidhiḥ | svarabh. yasyo 'ttaraḥ svaravidhis tasyai 'kaçesho vaktavyaḥ ákshaç ca aksháç ca akshau mîmā́ṅsakaç ca mî̄mấṅsakaç ca mîmâṅsakau, von denen resp. das eine, nach Kaiyaṭa Nomen agentis[1]) und „ṇvulantatvân" madhyodatta, das andere dagegen in der Bedeutung: mîmâṅsâm adhîte nach 4,2,61 (bh. na vy.) âdyudâtta war. — Der specielle Name aber, unter dem die Ritualisten im Bhâshya, und zwar mehrfach, genannt werden, ist: yâjnika, und es werden unter diesem Namen denn auch direct einige Citate angeführt, die sich, wenn auch nicht mit völlig gleichem Wortlaute, so doch dem Inhalte nach, in den rituellen Sûtra (çrauta wie gṛihya) nachweisen lassen. Es konnte übrigens Jemand sowohl yâjnika als vaiyâkaraṇa sein (s. oben p. 438), und zwar hiess nicht blos dér so, der das Opfer studirte (yajnam adhîte), sondern auch dér, welcher sich die Wissenschaft der yâjnika, das yâjnikyam (s. Pâṇini selbst 4,3,129), zum Gegenstande des Studiums erkor (s. oben p. 447). Ein schlechter yâjnika hiess yâjnikapâçaḥ 5, 3, 47 f. 58a und ein schlechtes yâjnikyam ward durch ka markirt (oben p. 406): yâjnikyakena nâmâ 'yam garvitaḥ 5, 3, 95 f. 73b. — Die betreffenden Citate, welche sämmtlich eben durch: yâjnikâḥ paṭhanti eingeleitet werden, lauten: sthûlapṛishatîm âgnivâruṇîm anaḍvâhîm âlabheteti, Einl. f. 5b; hiezu ist mir nichts Analoges zur Hand; — prayâjâḥ savibhakti-

[1]) in dieser Bedeutung erscheint es z. B. in einer kârikâ 3, 2, 123 f. 78a: mîmâṅsako (vicârakaḥ, Kaiy.) manyamâno yuvâ medhâvisammataḥ | kâkam sme 'hâ 'nupṛichati kim te patitalakshaṇam || .

kâḥ kâryâ iti, Einl. f. 7b; zur Sache vgl. Ts. 1, 5, 2, 2 (Roer p. 777. 778). Çâṅkh. Br. 1, 4. çr. 2, 5, 21. Çatap. 2, 2, 3, 26. Kâty. paddh. 4, 11 p. 390, 18. 391, 3; — âhitâgnir apaçabdam prayujya prâyaçcittîyâṃ sârasvatîm ishṭiṃ nirvaped iti, Einl. f. 9a; Analoges mir nicht zur Hand; — daçamy-uttarakâlam putrasya jâtasya nâma vidadhyâd ghoshavad-âdy antaranta(ḥ)stham avṛiddham tripurushânûkam anaripratishṭhitam[1]) tad dhi pratishṭhitatamam bhavati dvyaksharaṃ caturaksharaṃ vâ nâma kṛitaṃ kuryân na taddhitam iti, Einl. f. 9a. b; vgl. hiezu Pâr. 1, 17. Gobh. 2, 8. 15. Çâṅkh. g. 1, 24. Âçv. g. 1, 15, 4—7. meine Abh. über die Nakshatra 2, 316. 317; — daçapurushânûkaṃ yasya gṛihe çûdrâ na vidyeran[2]) sa somam pibed iti 4, 1, 93 f. 48a; diese Bestimmung, für die ich nichts direct Analoges kenne, ist sehr hart; die Heirath mit çûdra-Frauen war unter Umständen ja ganz erlaubt, s. dies. Stud. 10, 21. 74. — Ueber die wesentlich nur noch theoretische Bedeutung einzelner Lehren der yâjnika s. oben p. 335.

Wir werden hierdurch eo ipso zu den sonstigen Angaben über den dharma, resp. die dharmavidyâ

---

[1]) suggesting three generations, not one honorary towards enemies, Ballantyne; so nach Kaiyaṭa: nâmakaraṇe yo 'dhikârî pitâ tasya ye trayaḥ purushâs tân anukâyaty abhidhatta iti (!), anyeshâm api dṛiçyata iti dîrghaḥ; um anukâyati handelt es sich hier gewiss nicht, nur um anûka; es gehört resp. trip° wohl als Adverbium zu anar°, der Sinn ist: „der drei Generationen hindurch beim Feinde nicht vorgekommen ist". Nâgeça erklärt anari durch amanushye 'ribhinne iti vâ! das Wort ist aber wohl zu theilen: an-aripratishṭhitam; — die Gṛihyasûtra haben hiervon nichts; auch avṛiddhaṃ fehlt.

[2]) vivâhitâḥ, çûdrâvedî pataty adha iti vacanât pâtahetuḥ çûdrâ, ekasmiṅç ca patite sarveshâṃ ca pâta ity etad daçapurushânûkaçabdeno 'ktam bhavati, Kaiy. (der hier also anûka richtig verstanden hat). — Ein grosses çûdra-Weib hiess: mahâçûdrâ, dagegen ein Weib aus einem angesehenen Çûdra-Geschlecht: mahâçûdrî 4, 1, 4 vârtt. f. 11b (mahâçûdraçabdaḥ samudâya evâ "bhirajâtivacanaḥ, Kaiy.).

(s. dhârmavidyaḥ 4, 2, 60 vârtt. f. 67a, neben kshâtravidyaḥ von kshatravidyâ), hinübergeleitet. Die betreffenden Texte werden theils als dharmasûtra theils als dharmaçâstra bezeichnet. So zu 1, 1, 47 f. 118b: nai 'veçvara (d. i. vedaḥ, nach Nâgeça!) âjnâpayati nâ 'pi dharmasûtrakârâḥ paṭhanti: „apavâdair utsargâ bâdhyantâm" iti, und zu 1, 2, 64 f. 221b: dharmaçâstraṃ ca tathâ, evaṃ ca kṛitvâ dharmaçâstram pravṛittam: brâhmaṇo na hantavyaḥ surâ na peyeti. Und zwar kehrt letzteres Citat nochmals wieder zu 6, 1, 84 f. 35b. Auch wer ajânan dies thäte, so 'pi manye patitaḥ syât, heisst es in der Einl. f. 7a. 29a. Trotz dieser angedrohten Strafe muss übrigens das letztere Peccatum wenigstens doch oft genug vorgekommen sein, denn es wird ausdrücklich sogar von einer brâhmaṇî surâpî oder surâpâ gesprochen 3, 2, 8 f. 65a; aber freilich heisst es auch von ihr, und zwar in einem trishṭubh-pâda, also wie es scheint einem directen Citat aus einem hergehörigen Werke (vgl. Râjendra Lâla Mitra im Journ. As. S. Beng. 1873 p. 4): nai 'nâṃ devâḥ patilokaṃ nayanti. Dgl. Citate finden sich resp. auch sonst noch. Eins derselben: pañca pañcanakhâbhakshyâ iti in der Einl. f. 10b kehrt direct só im MBhâr. 12, 5388 (zum Inhalt vgl. Yâjn. 1,177. Man. 5,18) wieder. Es schliesst sich daran das Verbot: abhakshyo grâmyakukkuṭaḥ, abhakshyo grâmyasûkaraḥ, das auch 7, 3, 14 f. 112b wiederkehrt, vgl. hiezu Manu 5, 19 (viḍvarâha, grâmakukkuṭa). Yâjn. 1, 176 (ebenso); wilde (âraṇya) Hühner und Schweine also waren essbar, wie denn der Fleischgenuss überhaupt noch hochgeschätzt ward, was einfach aus der Angabe: du hättest Fleisch zu essen bekommen, hättest du dich zu mir gesetzt abhokshyata bhavân mâṅsena yadi matsamîpa âsishyata 3, 3, 139 f. 97a hervorgeht; vgl.

auch: mâṅsaudaniko 'tithiḥ 5, 1, 19 f. 8b. Auch Fischfleisch wurde gern verzehrt: kaçcin mâṅsârthî matsyân saçakalân sakaṇṭakân âharati .. sa yâvad âdeyam tâvad âdâya çakala-kaṇṭakâny utsṛijati 3, 8, 18. 4, 21 f. 88b. 103a. 4, 1, 92 f. 45a. — Den bei Manu (2, 120) direct sich wiederfindenden Vers über die ehrerbietige Begrüssung, die der Jüngere dem Aelteren schuldig ist, habe ich schon oben p. 405 aufgeführt. Die Regeln darüber waren eben von den Schulen her sehr streng und genau; in der Einleitung f. 7b wird unter den Gründen für das Studium der Grammatik speciell auch eine kârikâ aufgeführt, des Inhalts, dass man ohne dasselbe eben nicht richtig grüssen könne und daher denn auch selbst wie die Weiber keinen richtigen Gruss verdiene und erhalte (der erste pâda hat eine Silbe zuviel):

avidvâṅsaḥ pratyabhivâde nâmno ye na plutim viduḥ |
kâmam teshu tu viproshya strîshv ivâ 'yam aham vadet[1]) ||
abhivâde strîvan mâ bhûme 'ty adhyeyam vyâkaraṇam.

An die dharmavidyâ, °çâstra, °sûtra mögen sich denn noch die sonstigen só bezeichneten Werke der praktischen Wissenschaft, das vaidyakam also, s. oben p. 430. 431, anschliessen[2]). Hieher ist resp. wohl auch der

---

[1]) hiezu Kaiyaṭa: strîshv iveti, pratyabhivâde hi guruṇâ plutaḥ kâryaḥ, yas tu plutam kartum na jânâti sa strîvad vaktavyo „'yam aham" iti na tv „abhivâdaye, devadatto 'ham" ity-âdinâ saṃskṛitâvâkyenety arthah.

[2]) das Wort çâstra selbst ist in den Sûtra-Texten noch ziemlich selten, s. index Nir. 1, 14. Ṛik-Prât. (einige Male) Ath. Pr. 4, 122. Taitt. Pr. 19, 5. Âpast. 2, 21, 15. Kâty. 1, 6, 21. 23; die Brâhmaṇa-Texte kennen es noch gar nicht (im Ṛik selbst 8, 73, 16 hat es rein appellative Bedeutung). Dagegen wird das Wort vidyâ in den Brâhmaṇa mehrfach angeführt, s. Çatap. 11, 5, 6, 8 (neben anuçâsanâni). 14, 5, 4, 10. 6, 10, 6. 7, 3, 11. Ebendas. 13, 4, 3, 9 erscheint die sarpavidyâ als ein besonderer Veda (!), mit parvan genannten Abschnitten: sarpavidyâyâ ekam parva, desgl. die devajanavidyâ ib. 10; aus vâyovid-

Name tantra zu stellen, der sich hier zuerst vorfindet, s. dvitantraḥ, sarvatantraḥ 4, 2, 60 f. 67a. b. Man pflegte ein solches çâstra, oder Abschnitte darin, mit irgend einem glückverheissenden Worte zu beginnen: mâñgalika âcâryo mahataḥ çâstraughasya mañgalârthaṃ siddhaçabdam âditaḥ prayuñkte, mañgalâdîni hi çâstrâṇi prathante vîrapurushakâṇi ca bhavanty âyushmatpurushakâṇi câ, 'dhyetâraç ca siddhârthâ yathâ syur iti Einl. f. 13a; und ebenso nochmals, resp. mit den entsprechenden und einigen sonstigen Varianten bei 1, 1, 1 f. 47b (vṛiddhiçabdam, vṛiddhiyuktâ). 3, 1 f. 229a (vakâram âgamam, mañgalâdîni mañgalamadhyâni mañgalântâni, °purushâṇi, mañgalayuktâ); vgl. noch das Calc. schol. zu 8, 4, 67 (bh. na vy.), diese Stud. 5, 99. Als besonderer Gegenstand von dgl. vidyâ erscheinen speciell die Thiere, aber auch Pflanzen etc., und zwar in Bezug auf die Kenntniss von ihren lakshaṇa und lakshya. Schon im Çatap. Br. und in den Çrautasûtra (s. unten die Note) wird die Kunde von den Schlangen und Vögeln je als besondere vidyâ, ja als ein Veda, die sarpavidyâ resp. in Ersterem als in parvan getheilt, also in ganz bestimmte Textform gebracht, erwähnt. Zur Zeit des Bhâshya nun muss dgl. Wissen ziemlich lebhaft betrieben worden sein[1]). Zu 4, 2, 60 f. 67a (tad adhîte tad veda gilt aus 59 fort) wird in einem vârttika ein eignes Affix (ika) für die Studiosen von Texten aufgeführt, deren Namen auf vidyâ, lakshaṇa[2]) (kalpa,

---

yikâs ib. 13 ergiebt sich die Existenz einer vayovidyâ. Und die Parallelstellen im Çâñkh. çr. 16, 2. Âçv. çr. 10, 7 führen, und zwar ebenfalls als Veda(!), folgende dgl. Namen auf: sarpavidyâ und rakshov. Çâñkh., vishavidyâ, purâṇavidyâ und piçâcavidyâ Âçv., asuravidyâ alle Beide.

[1]) aus gaṇa ṛigayana tritt noch die vâstuvidyâ hinzu.

[2]) vgl. die vielen mit lakshaṇa endenden Cap. Namen in den Atharvapariçishta; s. mein Verz. der Berl. Sansk. Handsch. p. 90-94.

sûtra) ausgehen, und als Beispiele dafür nennt das Bhâshya: vâyasavidyikaḥ, sârpavidyikaḥ, gaulakshaṇikaḥ, âçvalâkshaṇikaḥ; aus einem späteren vârttika f. 67b ergiebt sich resp. auch lâkshyika, lâkshaṇika allein im Sinne von: lakshyam adhîte, lakshaṇam adhîte (Kaiy.). Es finden sich denn hier auch mehrfach Bemerkungen, einige Male sogar in metrischer Form, aufgeführt, die vielleicht freilich nur rein praktische aus dem Leben gegriffene Beobachtungen sind, indessen ebenso gut auch wohl aus einem dgl. Text entlehnt sein können. So z. B. angârakâ nâma çakunayaḥ teshâṃ kâlikâḥ striyaḥ 6, 3, 34 f. 92b; — hansasya varaṭâ kachapasya dulî ṛiçyasya rohit açvasya vaḍavâ purushasya yoshit, ebendas., und vgl. 1, 2, 66 f. 225b; — smarati vanagulmasya kokilaḥ[1]) 1, 3, 67 f. 255b; — hâridrau kukkuṭasya pâdau kâshâyau gardabhasya karṇau 4, 2, 2 f. 61b; — evaṃ hy âhuḥ kukkuṭâḥ: kukkuḍ iti, nai 'vaṃ ta âhuḥ, anukaraṇaṃ tat teshâm 1, 3, 48 f. 249b; — vyâdadate pipîlikâḥ patangasya mukham 1, 3, 20 f. 248a; — gomayâd vṛiçciko jâyate golomâvilomebhyo dûrvâ jâyante 1, 4, 30 f. 283b; — çayânâ vardhate dûrvâ âsînam vardhate visam (ein Hemistich mit Hiatus in der Mitte) 3, 2, 126 f. 81a; — ayaskântam ayaḥ saṃkrâmati 3, 1, 7 f. 13a[2]); — kṛishṇâ gavâṃ sampannakshîratamâ 2, 3, 42 f. 387b; — çvânaḥ khalv api mumûrshavaḥ ekântaçîlâḥ çûnâksbâç ca bhavanti 3, 1, 7 f. 12b; — und 2, 3, 36 f. 387a folgender Vers:

---

[1]) dies könnte freilich wohl auch aus einem kâvya entlehnt sein; klingt jedenfalls auch der Form nach metrisch.

[2]) wie hier der Magnet, so wird der Brennspiegel bei Yâska erwähnt (Nir. 7, 23). — Mit dem çauvâdanshṭṛo maṇiḥ 7, 3, 8 f. 112a weiss ich nichts zu machen.

carmaṇi dvîpinaṃ hanti dantayor hanti kuñjaram |
keçeshu camarîṃ hanti sîmni pushkalako hataḥ ||
derselbe könnte übrigens etwa auch dem Jagd-Cap. einer kshatravidyâ entlehnt sein, s. 4, 2, 60 f. 67a (kshâtravidyaḥ). — Als Beispiel eines sûtra-Studiosen erscheint zu 4, 2, 65 f. 67b der cândanagandhikaḥ, zwischen mâhâvârttikaḥ und Kâlâpakaḥ; dabei ist denn wohl an einen Parfümeur zu denken? dessen Kunst es somit damals auch bereits zu einem eignen sûtra (!) gebracht hätte[1]), vgl. vilepikâyâ dharmyaṃ vailepikam 6, 3, 87 f. 95a. Handelt etwa das sâmastaṃ nâma çâstram, welches Kaiy. zu: sâmastaçabdâd ubhayam prâpnoti sâmastikaḥ 4, 2, 104 f. 73b als letzterem Worte zu Grunde liegend angiebt., auch von ähnlichen „Compositionen", resp. Mixturen? — Es leitet uns dies über zur Medicin. Und hier ist denn das Nebeneinanderstehen der drei humores: vâta pitta çleshman in dem vârttika 5,1,38 f. 13a, für den in Indien doch wohl einheimischen Ursprung dieser Lehre nämlich. von erheblicher Bedeutung: tasya nimittaprakaraṇe vâta-pitta-çleshmabhyaḥ çamanakopanayor upasaṃkhyânam; es hiess resp. vâtasya (etc.) çamanam kopanaṃ vâ: vâtikam, paittikam, çlaishmikam. Hiezu gehört auch noch çleshmaghna, pittaghna 1, 1, 57 f. 144b. Nach einem Kranken erkundigte man sich mit den Worten: kim-avastho Devadattasya vyâdhiḥ, und erhielt zur Antwort: vardhate, apakshîyate, sthitaḥ 1, 3, 1 f. 234a. — Da Sauçruta ausdrücklich von suçrut (nicht von suçruta) abgeleitet wird 1, 1, 3 f. 53b. 7, 2, 117 f. 109a, so ist wohl weder dabei noch bei dem kutapa(vâsâḥ)-Sauçrutaḥ (s. oben p. 407) an den Suçruta der Mediciner zu denken.

[1]) wie die der bhikshu und der naṭa bereits zu Pâṇini's Zeit.

Wenn auch bei der Angabe: Çâkalyasya saṃhitâm anu prâvarshat, nach dem oben p. 446 Bemerkten wohl an den Ṛik, nicht an ein astrologisch-meteorologisches Werk dieses Namens zu denken sein wird, so finden wir hier doch einige Citate, die sehr wohl einem Texte der Art entlehnt sein könnten. So zunächst zu dem vârttika utpâtena jnâpyamâne bei 2, 3, 13 f. 382 einen Vers:

vâtâya kapilâ vidyud âtapâyâ 'tilohinî |
kṛishṇâ sarvavinâçâya durbhikshâya sitâ bhavet ||

der ganz in die Darstellung der Atharvapariçishṭa anklingt[1]), in denen ja die Garga, das hier (s. oben p. 410. 411) so besonders hervortretende Geschlecht, ebenfalls eine sehr hervorragende Rolle spielen. — Auch die Angaben über mṛigatṛishṇâvat und gandharvanagaraṃ yathâ 4, 1, 3 f. 7b könnten hieher gerechnet werden. — Jedenfalls aber gehört hieher der zu 4, 2, 43 f. 65a citirte Halbvers:

âhnâya dhûtapâpmâno bhâskarâ jitamṛityavaḥ

(der Text hat resp. ăhnâya, Kaiyaṭa aber âhnâya, mit Heranziehung von 4, 1, 45; der Sinn ist: „für eine Reihe von Tagen"). — Aus den Angaben zu 4, 2, 63 f. 67b[2]) scheint hervorzugehen, dass auch diese Regel Pâṇini's selbst, welche von vasanta u. s. w. im Sinne von: vasantam adhîte veda vâ das Substantiv vâsantika bilden

---

[1]) in dem vidyullakshaṇam derselben (Cap. 62) findet sich zwar nichts der Art, wohl aber heisst es sehr ähnlich in dem vorhergehenden Cap. (ulkâlakshaṇam):

çuklâ devanṛipân (!) hanti kshatriyâ[n a]kshataprabhâ |
pitâ vaiçyopadyotâya (°ghâtâya?) çûdrân hanyat sitetarâ ||

(zu dieser Vertheilung der vier Farben an die vier Kasten s. diese Stud. 10, 10 n.).

[2]) ayukto 'yaṃ nirdeçaḥ, adhîte vedeti vartate, na ca vasanto nâmâ 'dhyayanam asti | nai 'sha doshaḥ, sâhacaryât tâchabdyaṃ bhavishyati, vasantasahacaritam adhyayane vasantaḥ; — Kaiyaṭa: yatra vasanto varṇyate yad vâ vasanto 'dhiyate tat sâhacaryât tâchabdyaṃ labhate.

lehrt, bereits auf ähnliche Texte zu beziehen ist. Denn dabei nur an rituelle Texte nach Art von Taitt. Âraṇy. 1, wo bei Gelegenheit des âruṇaketuka agni allerhand auf die Jahreszeiten, resp. die sieben sûrya bezügliche Sprüche aufgeführt werden (auch jeder citi des gewöhnlichen agni kommen je zwei ṛitavyâ zu, s. oben p. 250 ff.), möchte doch wohl hiefür nicht ausreichen.

Auf Chiromantie bezieht sich die Angabe: jâyâghnas tilakâlakaḥ patighnî pâṇirekhâ 3, 2, 52 f. 66a, vgl. hiezu die Angaben der Gṛihyasûtra über Wahrzeichen an der Braut in diesen Stud. 5, 288 ff. Ist etwa âṅgavidyaḥ 4, 2, 60 vârtt. f. 67a hieher zu ziehen, oder geht es auf die vedischen aṅga?

So möge sich denn hier noch, prasaṅgena, anschliessen, was mir sonst noch aus dem Bhâshya von aus der Praxis des Lebens gegriffenen Bemerkungen zur Hand ist[1]).

Voran stelle ich die sehr real-philosophische Anschauung über die innige Verbindung der beiden âtman, die das Individuum constituiren (wir können wohl dafür sagen: Leib und Seele): dvâv âtmânau çarîrâtmâ antarâtmâ ca çarîrâtmâ tat karma karoti yenâ 'ntarâtmâ sukhaduḥkhe anubhavati antarâtmâ tat karma karoti yena çarîrâtmâ sukhaduḥkhe anubhavati 3, 1, 87 f. 49a. Das Leben bot denn auch allerhand dgl. sukhaduḥkhe. Man schlief auf Gestellen oder auf der Erde[2]) oder beiderorts: prâsâdavâsinyâyena, tad yathâ kecit prâsâdavâsinaḥ kecid bhûmivâsinaḥ kecid ubhayavâsinaḥ 1, 1, 8 f. 68b. Man wohnte

[1]) aus Pâṇini selbst liesse sich da freilich ein weit reicheres Bild gewinnen; ich beschränke mich aber auch hier auf das dem Bhâshya selbst Angehörige.

[2]) oder sollte hier der Gegensatz von „Palästen" und von „ebner Erde" vorliegen, wie im Pet. W. vorgeschlagen wird? vgl. kuṭiyati prâsâde, prâsâdîyati kuṭyâm 3, 1, 10 f. 17a. — Zum Schlafen auf dem Erdboden s. übrigens Lassen Ind. Alt. 3, 859. 860. Manu 6, 26. Yâjn. 3, 51.

resp. in kleineren oder grösseren Gemeinschaften, Namens **grâma**[1]), **ghosha** (gomahishyâdiḥ, Kaiy.), **nagara**, **saṃvâha** (vaṇikpradhânaḥ, Kaiy.) 2, 4, 10 f. 397b. 7, 3, 14 f. 112b, sowie in grossen **saṃstyâya**, in deren Innern sogar auch caṇḍâla und mṛitapa (Leichenwächter) ihre Wohnstätten hatten 2, 4, 10 f. 397b; **nivâsa** hiess, wo man selbst wohnte yatra sampraty ushyate, **abhijana**, wo die Vorgänger gewohnt hatten yatra pûrvair ushitam 4, 3, 89. 90 f. 81b. Wenn man eine Stadt (nagaram) wohlhabend (âḍhyam) und reich an Rindern (gomat) nannte, so folgt daraus noch nicht, dass alle da Wohnende so gestellt waren; es bezieht sich dies vielmehr nur auf den Totaleindruck 1, 3, 45 f. 200b. Die **Kühe** waren noch immer der nervus rerum; es wird sogar eine göttliche Verehrung derselben erwähnt: gaur **devatâ** yasya sthâlîpâkasya gavyaḥ sthâlîpâkaḥ 4, 1, 85 f. 38a. Die Opferpriester verrichteten ihr Geschäft, um dabei Kühe zu lucriren, die Diener, um täglich einen pâdika[2]) zu verdienen: yâjakâ yajanti „gâ lapsyâmaha“ iti karmakarâḥ kurvanti „pâdikam ahar lapsyâmaha“ iti 1, 3, 12 f. 256b, erhielten dies aber auch ohne specielle Dienstleistung (also als ständigen Lohn): yâjakâḥ punar antareṇâ 'pi yajim (pratigraheṇâ 'pi, Kaiy.) gâ labhante bhṛitakâç ca pâdikam ibid. f. 257a. Die Kühe wurden am Schenkel oder Ohr, heerdenweise oder einzeln, gezeich-

[1]) das Wort **grâma** hat verschiedene Bedeutungen, heisst es 1, 1, 7 f. 67b; es bezeichnet die **Häuser** eines Dorfes çâlâsamudâya, wenn man sagt: grâmo dagdhaḥ, das Terrain vâṭaparikshepa in: grâmam pravishṭaḥ, die darin wohnenden Leute in: grâmo gataḥ grâma âgataḥ, die ganze Dorfschaft mit Wald und Grenzen und Plätzen sâraṇyake sasîmake sasthaṇḍilake in: grâmo labdhaḥ (er hat ein Dorf geschenkt bekommen).

[2]) hier wohl Name einer **Münze**? so noch jetzt: Pie; oder bedeutet es: den **vierten** Theil von dem, was sie erarbeiteten?

net[1]): yathâ goḥ sakthani karṇe vâ kṛitaṃ liñgaṃ samudâyasya viçeshakam bhavati 1, 3, 62 f. 253b (zweimal) und: liñgaṃ gor eva viçeshakam bhavati na gomaṇḍalasya ebendas. (auch zweimal) und 3, 1, 5 f. 9b. Man war verantwortlich für den Feldschaden, den sie anrichteten: yadî 'mâ gâvas tatra gachanti dhruvaḥ sasyavinâçaḥ sasyavinâçe 'dharmaç cai 'va râjabhayaṃ ca 1, 4, 26 f. 283a. Auch Wildschaden gab's, man liess sich aber durch die Sorge davor doch nicht an der Aussaat der Gerste behindern, wie man auch ruhig die Töpfe an's Feuer setzte, ohne sich dadurch beirren zu lassen, dass die verdammten Bettelmönche (bhikshukâḥ) kommen und um ihren Antheil bitten würden, s. oben p. 326. 341. Die Reissfelder wurden durch Canäle bewässert: çâlyarthaṃ kulyâḥ praṇîyante tâbhyaç ca pânîyam pîyate upaspṛiçyate ca çâlayaç ca bhâvyante 6, 1, 50 f. 25a. Ueber Fleischgenuss s. oben p. 458. Reissmuss ward mit dicker Milch (dadhyodanaḥ), Satzkorn mit Zucker (guḍadhânâḥ) verspeist 2, 1, 35 f. 331b. Trauben gab's (süss) wie Zucker, destillirten Stoff (zäh) wie Oel, Gerstenbrühe (weiss) wie Milch, guḍakalpâ drâkshâ tailakalpâ prasannâ payaskalpâ yavâgûḥ 5, 3, 67 f. 67a. Rindsleder ward zubereitet: sanaṃgur[2]) nâma carmavikâraḥ sanaṃgavyaṃ carma 5, 1, 2 f. 2b. Die gewonnene Baumwolle[3]) picavyaḥ

---

[1]) s. Pâṇ. 6, 3, 115 (bh. na vy.) und meine Bemerkung dazu in diesen Stud. 5, 85. 86. Schon im Ṛik 10, 62, 7 findet sich der Plural: ashṭakarṇyaḥ, deren Ohren 8 Einschnitte haben (neuerdings wieder von Grassmann übersetzt durch: „am Ohr durch ein Zeichen für acht gekennzeichnet"). Hergehörig ist die Angabe des schol. zu Çâñkh. g. 3, 11: vyavahârâd vatsasya vâmasphiji cakraṃ dakshiṇasphiji çûlam añkayanti.

[2]) offenbar von sana alt und go Rind: „von altem Rinde stammend".

[3]) „diese Regel ist nicht wie von weicher Baumwolle gemacht" heisst es 8, 2, 44 f. 95a so 'pi vidhir na mṛidûnâm iva kârpâsânâṃ kṛitaḥ.

kârpâsaḥ 5, 1, 2 f. 2b. 6, 1, 80 f. 34a ward, zu Fäden gesponnen, dem Weber (tantuvâya) gebracht, damit er Zeug für ein çâṭaka daraus fertige, wobei man kurzweg sagte, er möge „ein ç." weben: tad yathâ kaçcit kaṃcit tantuvâyam âha: asya sûtrasya çâṭakaṃ vayeti, sa paçyati: „yadi çaṭako na vâtavyaḥ, atha vâtavyo na çâṭako, vâtavyaḥ çâṭakaç ce 'ti vipratishiddham bhavati, bhâvinî khalv asya saṃjnâ 'bhipretâ, sa manye vâtavyaḥ yasminn ute çâṭaka ity etad bhavatîti 1, 1, 45 f. 116b. 2, 1, 51 f. 336a. 3, 2, 102 f. 70b. 71a. Ueber die Differenz der Zeuge von Mathurâ und von Kâçi wie über Reisen dahin etc. s. oben p. 381. Zu Fuss kam man langsam vorwärts, rascher zu Ross, am raschesten zu Wagen[1]): rathika âçu gachati âçvikaç cirena padâtiç ciratarena çiçuç ciratamena 1, 1, 70 f. 170b. Der Handel ging zu Wasser vâripathena und zu Lande jâñgalapathena 5, 1, 79 vârtt. f. 19a. Das kârshâpaṇa galt vormals 16 mâsha, jeder mâsha 16 pada, s. oben p. 331. Es gab Wucherer, vârdhushika 4, 4, 30 f. 90a und aus den Angaben zu 5, 1, 47 f. 13b ergeben sich die offenbar von Pâṇini selbst zur Bezeichnung der Procentsätze bei: Zins, Pacht, Profit, Steuer, Zugabe im Auge gehabten Ausdrücke pañcaka, saptaka etc., welche das betreffende Maass auf 5, 7, 8, 9, 10 bestimmen. Niemand thut eben etwas blos um einem Andern damit zu Gefallen zu sein, sondern Jeder denkt schliesslich nur an sich selbst; das eigene Interesse regiert die Beziehungen der Menschen zu einander, wie das der Schüler zu dem Lehrer (oben p. 406), der Priester und Diener zu ihren Patronen (p. 465), so auch

[1]) kurz vorher bei einer Angabe über raschere oder langsamere Recitation von Versen finden sich bei Kaiyaṭa einige interessante Angaben über eine Wasseruhr, s. meine Abh. über das Jyotisha p. 83.

speciell das der Handwerker und Künstler zu ihren Herren und Arbeitgebern; Jene suchten Nahrung und Kleidung dadurch zu gewinnen und sich Schelte zu ersparen, Diese ein Honorar (vetana) zu erhalten und sich Freunde zu machen: tathâ ya ete dâsâḥ karmakarâs te 'pi svabhûtyartham pravartante „bhaktaṃ cailaṃ ca lapsyâmahe paribhâshâç (daṇḍanâdikâḥ, Kaiy.) ca na no bhavishyantî“ 'ti, tathâ ya ete çilpino nâma ete 'pi svabhûtyartham pravartante „vetanaṃ lapsyâmahe mitrâṇi ca no bhavishyantî“ 'ti 3,1,26 f.28a. Unter diesen çilpinas, Künstlern, scheinen, der alten Beziehung des Wortes çilpa auf: Tanz, Musik, Gesang (s. Çâṅkh. Br. 29, 5) entsprechend, die Musiker besonders hervorzutreten; wenigstens führt Pâṇini selbst 3, 2, 55 pâṇigha und tâḍagha, 4, 4, 56 (bh. na vy.) mâḍḍuka °kika und jhârjhara °rika, 3, 1, 146. 147 gâthaka und gâyana als Beispiele derselben auf; und ebenso werden denn auch hier zu 4, 4, 55 f. 90b speciell der mârdaṅgika[1]), maurajika, pâṇavika, paiṭharika (der die Kesselpauke schlägt?) als solche genannt. Aus dem vârtt. zu 3, 1, 145 f. 61b ergeben sich indessen ausser nartaka auch khanaka und rajaka als hergehörig und das Bhâshya fügt noch vâyaka hinzu. Mit pañcakârukî werden die in jedem Dorfe grâma nothwendigen fünf Handwerker bezeichnet[2]) 1, 1, 48 f. 120b (kulâla - karmâra - vardhaki - nâpita - rajakâḥ,

---

[1]) und zwar nicht etwa als Verfertiger eines mṛidaṅga, sondern als Spieler desselben, mṛidaṅgavâdanaṃ çilpam asya mârdaṅgikaḥ.

[2]) s. Pâṇ. selbst 6, 2, 62 (bh. na vy.) grâmaḥ çilpini, wozu das Calc. schol. den nâpita und kulâla Beispielsweise anführt; nach ibid. 63 (râjâ ca praçaṅsâyâm) gab es resp. bereits damals so zu sagen „Hof“-Handwerker, râjanâpita hat das Calc. schol. als Beispiel; oder ist dies als: „König (d. i. Erster) unter den Barbieren“ zu fassen? nach 68 gab es eben auch Pfuscher (pâpaṃ ca çilpini).

Nâgeça bei Ballantyne p. 559). Dass es Verfertiger von Götterbildern (und zwar dies schon zu Pâṇini's Zeit), sowie Maler für legendarische Stoffe gab, sahen wir bereits oben p. 346, s. noch unten p. 489. Den Schauspielern und ihren Weibern, von denen ich auch noch unten (p. 492) speciell handele, sind noch, s. oben p. 389. 390, die Eunuchen und Zwitter anzureihen, sowie puppenartig aufgeputzte Männer und Weiber mit männlichem Habitus, auf welche Alle als auf auffällige Erscheinungen man sich gegenseitig hinwies: „sieh mal die . .".

Auch an feilen Dirnen[1]) und Sammelpunkten für sie fehlte es nicht: gaṇikânâṃ samûho gâṇikyam 4, 2, 40 vârtt. f. 64b. Es war übrigens damals die Wiederverheirathung der Wittwen wohl erlaubt. Wenigstens dafür, dass es wohlhabende, resp. angesehene Wittwensöhne gab, tritt das mehrmals erwähnte Beispiel: Devadattasya gâvo 'çvâ hiraṇyaṃ ca âḍhyo vaidhaveyaḥ Devadatta iti gamyate ein, s. 1, 3, 9 f. 238b. 5, 3, 58 f. 65a. 6, 1, 4 f. 8a. Es wird ferner zwar in Pâṇini's Regel 4, 2, 13 selbst einfach nur die Bildung des Wortes kaumâra in der Bedeutung: apûrva jungfräulich gelehrt, die Angaben des Bhâshya aber: apûrvapatiṃ kumârîm upapannaḥ kaumâro bhartâ (Gemahl einer Jungfrau, die noch keinen Gatten gehabt hat), kumârî apûrvapatiḥ patim upapannâ kaumârî bhâryâ (eine dgl. Gattinn), zeigen, dass es damals auch solche kumârî, welche pûrvapati waren, und dann doch wieder einen pati, bhartar fanden, gegeben haben muss; unter pati aber kann doch eben nur ein Gatte, nicht etwa ein Liebster verstanden werden. Freilich gab's auch Jungfern-

---

[1]) Pâṇini selbst nennt sie wohl kshudrâ 4, 1, 131. hier f. 55a durch aniyatapuṅskâ aṅgahînâ vâ erklärt.

söhne, für die Pâṇini selbst (4, 1, 116) ja ein eignes Wort: kânîna hat, und das Bhâshya setzt hierbei sehr ernsthaft auseinander, wie der Widerspruch: kanyâ câ 'patyaṃ ca zu lösen sei: kanyâçabdo 'yam puṅsâ 'bhisambandhapûrvake samprayoge vartate, yâ ce 'dânîm prâg abhisambandhât (vor der Ehe) puṅsâ saha samprayogaṃ gachati tasyâṃ kanyâçabdo vartata eva, kanyâyâḥ kanyoktâyâḥ kanyâbhimatâyâḥ sudarçanâyâḥ yad apatyaṃ sa kânîna[1]) iti. Wie es strenge brâhmaṇa gab, die sogar ein çrâddha-Mahl ausschlugen a-çrâddhabhojî brâhmaṇaḥ 1, 1, 43 f. 109a. 2, 1, 1 f. 309a. 3, 2, 80 f. 68a. b (neben açrâddha-bhojî), so gab es eben andererseits auch solche, die dem Genusse fröhnten und mehr als ein Liebchen hatten, drei oder vier; ein Solcher hiess priyatisâ[2]), priyacatasâ 7, 2, 99 f. 103a. Auf noch üblere Verhältnisse führen die Wörter pâradârika und gaurutalpika 4, 4, 1 f. 89b. Daneben gab es freilich auch streng gehaltene Frauen, Antlitze, die, im Harem eingesperrt, die Sonne nie zu sehen bekamen (oder geht dies auf Gefangene?) asûryampaçyâni mukhâni 1, 1, 43 f. 109a. 2, 1, 1 f. 309a. 3, 2, 80 f. 68b (vgl. asûryampaçyâ râjadârâḥ im Calc. schol. zu 3, 2, 36, bh. na vy.). Dem Munde verheiratheter Frauen ist wohl der Wunsch entlehnt zu denken: api naḥ çvo vâ vijanishyamâṇâḥ patibhiḥ saha çayântai 7, 1, 3. 4. f. 53b. 55a. Da einem Gonardîya ein kâmasûtram, ein anständiges allerdings, welches nur bhâryâdhikârikam war, zugeschrieben wird, s. diese Stud. 5, 156, so ist von Interesse, dass sich auch sein Namensvetter, der Bhâshyakâra (oder sollte er gar derselbe Gon. sein?), in puncto puncti

[1]) von Vyâsa oder Karṇa, die der Calc. schol. hiebei nennt, hat das Bhâshya nichts.

[2]) priyâs tisro brâhmaṇyo 'sya brâhmaṇasya.

speciell bewandert zeigt: adharorukam etat kumâryâḥ Sphaiyakṛitasya pitâ pratiçînaḥ 1, 1, 1. 2, 45 f. 45a. 200b. Wie man von einem Lamm, eḍakâ, das wenig Wolle hat, übertreibend sagt, es sei alomikâ (alpatvâl lomnâm tatkâryâkaraṇâd evam ucyate, Kaiy.) so von einer kanyâ, die einen schmalen Leib hat, sie sei anudarâ (sato 'py avivakshâ) 1, 4, 24 f. 282a. 2, 3, 50. 67 f. 390b. 394b. 3, 2, 111 f. 73b. 6, 3, 42 f. 95b, und im umgekehrten Fall, sie sei udariṇî 5, 2, 94 f. 49b (atiçâyane). Auch eine çlakshṇapînamukhî kanyâ wird erwähnt 6, 1, 28 f. 18a und in den Mund einer Solchen gehört wohl das Selbstlob: akshiṇi me darçanîyâni pâdâ me sukumârâḥ 1, 4, 21 f. 277b. Ja, auch der terminus technicus nâyaka war schon bekannt; ein Dorf, wo alle jungen Burschen fort waren pragatâ nâyakâ asmâd grâmât, hiess pranâyakaḥ 1, 4, 60 f. 295a. Ebenso der Name kalâ für die weiblichen Kunstfertigkeiten: mâtṛivad asyâḥ kalâḥ santi na santi? 1, 1, 57. 3, 62 f. 144a. 252b. 4, 1, 90 f. 43b. 6, 3, 34 f. 91a. 7, 1, 74 f. 73b.

Sine Baccho friget Venus. Es wurde denn auch von den çauṇḍa tüchtig in der Schenke (pânâgara) getrunken 2, 1, 1 f. 307b, und zwar trank man surâ, s. oben p. 339. 458 und prasannâ, letztere zäh wie Oel (p. 466). Süsser Zucker, madhuro guḍaḥ und scharfer Ingwer kaṭukaṃ çriñgaveraṃ dienten wohl zu ihrer Würze 2, 1, 1. 35 f. 312b. 332a. Auch mit Würfeln ward fleissig gespielt[1]; vgl. akshadyûḥ hiraṇyadyûḥ 1, 4, 2 f. 268a, kuçalo devadattaḥ aksheshu 2, 1, 1 f. 307b. Und zwar gab es auch falsche Spieler.

[1]) über die Art des Spiels giebt Kaiyaṭa zu 2, 1, 10 f. 326a (s. Calc. schol.) folgende Erklärung: pañcikâ nâma dyûtaṃ pañcabhir akshaiḥ çalâkâbhir vâ bhavati, tatra yadâ sarve ekarûpâḥ patanti tadâ pâtayitâ jayati anyathâ tu pâte parâjîyate; s. diese Stud. 1, 284 ff.

Zu dem schon von Pâṇini selbst 2, 1, 40 indicirten **aksha-çauṇḍa**[1]), das sich neben strîçauṇḍa hier zu 6, 2, 52 f. 80b vorfindet, fügt das Bhâshya f. 334a noch akshadhûrta, strîdhûrta, akshakitava, strîkitava hinzu. In akshahṛita 6, 2, 52 f. 81a ist das erste Glied als Instrumental zu fassen. — Ein anderes Glücksspiel war das Trictrac, schon von Pân. selbst 5, 2, 9 in ayânayîna, (Figur die) auf Glück und Unglück, d. i. aufs Gerathewohl, ausgesetzt wird (neyaḥ), erwähnt. Vgl. die specielle Behandlung dieses Wortes in Goldstücker's Dictionary, in welcher dasselbe indess irriger Weise auf „a kind of chess", resp. „a covered position of the chessman on the chess- or backgammon-board" bezogen wird, während doch vom Schachspiel hierbei gar nicht entfernt die Rede sein kann. Die Angabe des Bhâshya f. 33a. b ayâ-'nayam neya ity ucyate, tatra na jnâyate: kaḥ ayaḥ? kaḥ anaya? iti, ayaḥ pradakshiṇam anayaḥ prasavyam, pradakshiṇaprasavyagâminâm çârâṇâm yasmin paraiḥ padânâm asamâveçaḥ so 'yâ-'nayaḥ, ayâ-'nayam neya ayâ-'nayînaḥ çâraḥ, und die Erklärung Kaiyaṭa's dazu: parair iti dvitîyadyûtakârasambandhibhiḥ çâraiḥ padânâm sthânânâm gṛihâparaparyâyâṇâm anâkramaṇam anadhyâsanam ity arthaḥ,

„sasahâyasya çârasya parair nâ "kramyate padam |
asahâyas tu çâreṇa parakîyeṇa bâdhyata" iti

dyûtavyavahâraḥ, lassen keinen Zweifel darüber, dass es sich hier (ebenso wie bei Bhartṛihari 3, 43) einfach um unser Trictrac handelt, in welchem ja auch die beiden feindlichen Parteien erst rechts vorgehen, dann nach Ueber-

[1]) aksheshu prasaktaḥ çauṇḍaḥ, Calc. schol.

schreitung der auf der eignen Seite befindlichen Felder sich links wenden[1]) und in die Position des Gegners einzurücken suchen, wobei eben ein alleinstehender Stein (asahâya) von dem Steine des Gegners aus dem Felde geschlagen wird, wenn der Wurf mit dem Würfel die Zahl der dazwischen liegenden Felder ergeben hat; er wird dann neu eingesetzt, und beginnt seinen Lauf von Neuem. Von Interesse ist, dass wir hier die Steine als çâra bezeichnet sehen, und wird dadurch eine Vermuthung, die ich kürzlich aussprach (Monatsberichte der hies. Kön. Akad. Juli 1872 p. 567), ob etwa ein directer Zusammenhang dieses Namens mit dem der latrunculi anzunehmen sei, entschieden schwierig[2]). — Ist nun hierbei an unser chessboard nicht zu denken, so erhellt doch wenigstens die Existenz eines Brettes der Art mit 64 Feldern (vom „chess" selbst natürlich abgesehen) aus 8, 1, 1 f. 3b pañktau pañktau ashṭa padâny asya, denn wenn in jeder Reihe sich acht Felder befinden, so hat eben das ganze ashṭâpadam (f. 2b) deren 64.

---

[1]) die Erklärung selbst von aya durch pradakshiṇam und anaya durch prasavyam ist übrigens wohl einfach abzuweisen (s. Pet. W. 5, 1037), resp. nur aus dem Sachverhalt erschlossen. Kaiyaṭa's Erklärung dazu lautet: ekadyûtakârâpekshayâ çârasya pradakshiṇaṃ gamanam ayo dvitîyâpekshayâ prasavyaṃ vâmâparaparyâyaṃ gamanam anayo rûḍhivaçâd ucyate. Es heisst resp., nach Kaiyaṭa, nach Einigen nur derjenige Stein ayânayîna, der wirklich bis zu der Spitze der andern Seite herum gekommen ist, nicht diejenigen, welche noch unterwegs, resp. auf einer Seite, zurückgeblieben sind: tatra kecit phalakaçiraḥsthasyai 'va svaçârakagrâmâ-"neyasyâ 'yânayînam ity abhidhânam ichanti, yas tu çâra ekapârçva eva saṃcarati tatra na bhavati pratyayaḥ, yo hi çâraḥ pârçvât pârçvântaram ânîyate sa evâ 'yâ-'nayaṃ nîyate, anyas tv ayam eva nîyate anayam (vom Feinde aus betrachtet) eva vâ. Vgl. noch Hyde's Angabe über die Steine des Nerdiludium als: ad eundum et veniendum dispositi (hist. Shahil. 2, 51, Oxon. 1694 aus dem Shahnameh), und: is capiat palmam quem bona fata iuvant (2, 11).

[2]) ich bedaure, dass mir damals Goldstücker's Artikel nicht zur Hand, resp. im Kopfe gewesen ist.

Wie vor Wölfen, fürchtete man sich auch vor Dieben: yadi mâṃ vṛikâḥ paçyanti dhruvo me mṛityuḥ, yadî 'maṃ corâḥ paçyanti dhruvam asya vadhabandhanâdiparikleçâḥ 1, 4, 25 f. 282 b. Als ein rechter Ausbund von Nichtsnutz, Dieb oder Räuber wird bezeichnet, wer Zwiebeln zur surâ essen, wer Einem wohl selbst die Salbe von den Augen stehlen, oder Einem während des Fliehens das Blut abtrinken könnte: vṛishalarûpo 'yam[1]) apy ayam palâṇḍunâ surâm pibet, corarûpo 'yam apy akshṇor añjanaṃ haret, dasyurûpo 'yam apy ayaṃ (aryaṃ Edit.) dhâvato lohitam pibet 5, 3, 66 f. 66 b.

Den Bösen erwarteten Höllenstrafen, er ward narakaçritaḥ 1, 1, 72 f. 172 b. 2, 1, 1 f. 307 a, während als Opferlohn im Himmel das Beilager mit den Apsaras verheissen ward: ijyâyâḥ kiṃcit prayojanam uktam, kiṃ tat? svarge loke apsarasa enaṃ jâyâ bhûtvo 'paçerate 6, 1, 84 f. 36 a. Ein einziges richtig verstandenes, dem çâstra gemässes und richtig angewendetes Wort ward im Himmel zur wunschmelkenden Kuh: ekaḥ çabdaḥ samyag jnâtaḥ çâstrânvitaḥ suprayuktaḥ svarge loke kâmadhug bhavati, ebendaselbst; und wer gar den aksharasamâmnâya richtig verstand, der erlangte schon bei Lebzeiten, dass seine Eltern im Himmel verherrlicht wurden: mâtâpitarau câ 'sya svarge loke mahîyete Einl. f. 43 b.

Eine Culturstufe, wie die aus dem Bisherigen sich ergebende, setzt nun neben der dafür eben bereits nachgewiesenen hohen Blüthe einer hieratischen und einer so zu sagen gelehrten Literatur auch die Existenz weltlicher

---

[1]) zu vṛishala gegenüber von brâhmaṇa s. oben p. 342 und jeyo vṛishalaḥ 1, 1, 50 f. 123 b.

Dichtung voraus, wofür uns ja denn auch schon aus Pâṇini selbst die allgemeinen Zeugnisse vorliegen, zu denen uns aber eben hier die Einzeldata geliefert werden, und zwar zum Theil in höchst überraschender Weise.

Für die epische, resp. erzählende Literatur treten zunächst theils die Namen itihâsaḥ und purâṇam selbst Einl. f. 15b (oben p. 430) ein[1]), theils die dem vârttika 5 zu 4, 2, 60 f. 67a zufolge daraus zu bildenden Wörter aitihâsika (s. schon Nir. 2, 16. 12, 1) und paurâṇika; daneben erscheinen resp. ebendaselbst zwei andere Namen, âkhyâna und âkhyâyikâ, von denen der erste auch von Pâṇini selbst, der, soweit mir bekannt, itihâsa und purâṇa nicht erwähnt, genannt wird, s. 6, 2, 103[2]). Es hat im Uebrigen Pâṇini seinerseits für diese, wie für die ganze weltliche Literatur, eine ganz allgemeine Bezeichnung: adhikṛitya kṛite granthe 4, 3, 87 (von nach dem Gegenstand). 116 (von nach dem Verfasser zu benennenden Werken). Dieselbe wird dadurch eben von der sonstigen Literatur, die er theils mit den bestimmten Namen einzelner Werkgruppen (chandas, brâhmaṇa, anubrâhmaṇa, sûtra, kalpa), theils als auf specieller Offenbarung, dṛishṭa 4, 2, 7 und prokta 4, 2, 64. 3, 101. 105, resp. eigner Erfindung, upajnâta[3]) 4, 3, 115 (bh. na vy.) beruhend bezeichnet, geschieden, obschon sie ihm alle Beide als Gegenstand besonderen

[1]) und zwar als an den Veda sich anschliessend, wobei es denn fraglich bleibt, ob nicht etwa einfach noch, wie in den entsprechenden Brâhmaṇa-Stellen, nur einzelne Abschnitte eben der Brâhmaṇa-Texte selbst zu verstehen sind, s. meine Vorles. über ind. L. G. p. 23. 69. 70. 90. 117 etc.

[2]) und zwar neben einem andern für uns bis jetzt noch gänzlich dunklen Wort: çânarâṭa. Die Regel ist zwar bh. na vy., wird aber zu 7, 3, 14 f. 113a citirt.

[3]) vino 'padeçena jnâta Calc. schol.

Studiums (tad adhîte tad veda 4, 2, 59) gelten, s. hierüber diese Stud. 5, 79–81. Nach meiner bisherigen, auch von Goldstücker adoptirten Ansicht würde nun dieser Bezeichnung durch das unserm: Heft, Band entsprechende grantha der Bezug auf schriftliche Abfassung zu Grunde liegen, s. meine akad. Vorles. p. 159, dies. Stud. 5, 26. Ich muss indess gestehen, dass ich in dieser Auffassung jetzt durch das vârtt. zu 4, 3, 116 f. 83a, wo krite granthe auf den Honig als das „künstliche Gefüge" der Bienen bezogen wird[1]), wieder schwankend geworden bin, und mit dem Pet. W. diese Bedeutung auch für die Bedeutung: Werk zu Grunde liegend annehmen möchte. Der Inhalt dieses vârttika erscheint nun zwar allerdings im Bhâshya noch einmal, bei dem nächsten sûtra (117), als Beispiel nämlich für die Verwendung des Wortes grantha: saṃjnâyâm, so dass hienach die Bedeutung: Werk sich als die ältere, die Beziehung auf das Werk der Bienen erst als die secundäre ergiebt; immerhin aber scheint mir die Möglichkeit der Verwendung des Wortes in dieser Weise nicht gut denkbar, wenn grantha ursprünglich nur die zusammengehefteten Blätter eines Manuscriptes bedeutet haben sollte. Dazu kommt theils die unmittelbare Beziehung, in welche das von grantha abgeleitete Wort granthika 3, 1, 26 f. 28a zu çabdagranthana gesetzt wird[2]), theils eben diese so ganz prägnante Bedeutung von granthika selbst als: „Erzähler" (s. unten). Es erinnert dieselbe zu speciell

[1]) krite granthe makshikâdibhyo 'ṇ, krite granthe ity atra maksh. 'ṇ vaktavyaḥ, makshikâbhiḥ kritam mâkshikam, tadviçeshebhyaç ca, tadviç. câ 'ṇ vaktavyaḥ, saraghâbhiḥ kritaṃ sâragham, gârmutam, pauttikam.

[2]) yatra çabdagranthanamâtraṃ lakshyate „wo blos Wortverknüpfung stattfindet", d. i. wo blos vorgetragen, erzählt wird, im Gegensatz zu dramatischer Aufführung.

an das Knüpfen und Verbinden der einzelnen Momente einer Erzählung, als dass man nicht auch für grantha selbst zu derselben Auffassung geführt werden sollte. Dies Erzählen von (alten und neuen) Geschichten war eben zur Zeit des Bhâshya offenbar äusserst beliebt. Nach den vârttika zu 3, 1, 26 ward das Causativum von einem dgl. Erzähler gebraucht, der in seinem Vortrage das und das geschehen liess (s. p. 354. 392). Einem geschickten Erzähler (Rhapsoden) hörte man die ganze Nacht zu, bis die Sonne aufging, und auch dafür giebt es denn einen eignen causativen Ausdruck: er lässt die Nacht hell werden râtriṃ vivâsayati, im Sinne von: â râtrivivâsam âcashṭe ebendas. f. 27b. Ueber die drastische Kraft ihrer Vorträge s. bereits p. 354, sowie unten (p. 489) beim Schauspiel. — Als Beispiele nun solcher Geschichten (âkhyâna, âkhyâyikâ), resp. als Weiterbildungen aus den Namen der betreffenden Stoffe im Sinne von: Kenner derselben, führt das Bhâshya 4,2,60 f. 67a an: Yâvakrîtikaḥ, Praiyaṃgavikaḥ, Yâyâtikaḥ, Vâsavadattikaḥ, Saumanottarikaḥ [1]). Die Geschichte des Yavakrîta wird im Yavakrîtopâkhyâna MBhâr. 3, 10700—819 erzählt; — von Yayâti handelt das MBhâr. an verschiedenen Stellen [2]); — eine Geschichte von Priyaṃgu ist mir nicht bekannt; sollte etwa Priyaṃgu-

---

[1]) Yavakrîtâdhikâre (Yâvâ° Edit.) kṛitam âkhyânam upacârâd yâvakrîtaçabdeno 'cyate, tad adhîte veda vâ Yâvakrîtikaḥ; evam Praiyaṃgavâdhikârakṛitâkhyânâdhyâyî Praiyaṃgavikaḥ; Vâsavadattâm adhikṛitya kṛitâ 'khyâyikâ „'dhik. k. g." (4, 3, 87) ity atrâ 'rthe vṛiddhâc chaḥ, tasya „lub âkhyâyikâbhyo bahulam" (4, 3, 87 vârtt. 1) iti lup, tato 'nena ṭhak; evaṃ Saumanottarika iti, Kaiy.

[2]) das Calc. schol. zu 6, 2, 103 (bh. na vy.) erwähnt auch ein apara-Yâyâtam (âkhyânam), wobei apara als dikchabda, also als westlich, zu fassen ist.

çyâmâ Tochter des Naravâhanadatta (s. Ind. Streifen 1, 382) gemeint sein? — unter Vâsavadattâ ist wohl etwa die Gemahlin des Udayana zu verstehen, die in den Erzählungen der südlichen Buddhisten Vâsuladattâ heisst, s. Dhammapada schol. p. 157 ff. Ind. Streifen 1, 370 (Udayana wird im schol. zum Dhammap. p. 172 ff. gleichzeitig mit Buddha gesetzt); — eine Sumanottarâ[1]) ist mir nicht bekannt; sie wird nebst Vâsavadattâ auch noch zum vârtt. 4, 3, 87 f. 81b erwähnt, als Beispiel dafür, dass die Namen von Erzählungen (âkhyâyikâ) statt durch ein an den Namen des Gegenstandes antretendes Affix beliebig auch blos durch diesen selbst vertreten werden können. Und als Gegenbeispiel wird resp. Bhaimarathî d. i. eine von Bhîmaratha handelnde dgl. aufgeführt; welcher der verschiedenen im MBhâr., Harivança, resp. in den Purâṇa unter diesem Namen aufgeführten Fürsten (s. Pet. W.) hier gemeint sein mag, erhellt leider nicht. Vielleicht gehört hieher auch Anusû (etwa Postumus oder Postumâ?) 4, 2, 60 vârtt. 7, welches nach Kaiy. Name eines grantha ist[2]), dessen Kenner resp. dem vârttika nach ânusuka heisst, während nach 8, 3, 87 f. 63b sich davon ein Patronymicum: Ânuseyaḥ bildet, anusûter apratyayaḥ, anusûḥ, anusvâḥ apatyam ânuseyaḥ; nach Kaiy.'s Erklärung freilich[3]) scheint

[1]) ob für Sumana-uttarâ? sumanas, Blume.

[2]) anusûçabdo granthaviçeshavâcî, sa ṭhakam utpâdayati, anusvam adhîta iti ṭhak, „is-us-uk-tântâd" (7, 3, 51) iti kâdeçaḥ, „ke 'ṇa" (7, 4, 13) iti hrasvo vṛiddhiç ca, tata ânusuka iti bhavati.

[3]) anusûter iti, anusûta ity anusûḥ, „sat-sû-dvishe" (3, 2, 61) 'ti kvip, „catushpâdbhyo ḍhañ" (4, 1, 135) iti ḍhañ, „ḍhe lopo 'kadrvâ" (6, 4, 147) ity ukâralope kṛite „sakâramâtram kriyâvâcî" 'ti satvaprasañgaḥ. — Mit ânushûka (ânu-sûka im Padapâṭha, vgl. auch vârtt. zu 5, 4, 36 f. 78a) wird in Ts. 2, 3, 4, 2. Kâṭh. 11, 4 dem schol. zufolge, s. Cowell p. 422, die

darunter ein vierfüssiges Thier zu verstehen[1])! — Als sonstige hergehörige Beispiele werden zu 4, 3, 88 f. 81 b dem vârtt. entsprechend daivâsuram, daivâsurî, râksho-'suram, râksho-'surî, Erzählungen also, welche die Kämpfe zwischen den Göttern und Asura, resp. die Geschichte der Rakshas und Asura behandelten, aufgeführt[2]). — Einen der unmittelbar zu dem speciellen Gegenstand des MBhârata oder des Râmâyaṇa gehörigen Namen erwähnt das Bhâshya nicht als Gegenstand literarischer Composition[3]). Es kann indessen nach dem bereits oben (p. 356. 357) Bemerkten darüber wohl kein Zweifel sein, dass es „damals bereits eine poetische Bearbeitung der Mahâ-Bhârata-Sage gab", da hierfür eben theils die Nennung der Hauptpersonen desselben, sowie des Çuka Vaiyâsaki

---

Nachschur, zweite Schur, des Reisses bezeichnet: vrîhistambeshu lûneshv avaçishṭamûlebhyo 'nusûyante paçcâd utpadyanta iti dvitîyaphalarûpâ vrîhayo 'nushûkâḥ.

[1]) zumal im vârtt. selbst unmittelbar daneben die Wörter lakshya-lakshaṇe stehen, was indessen allerdings keinen directen Schluss auf Gleichartigkeit, resp. Verwandtschaft des Gegenstandes gestattet, indessen doch eine Art Anhalt dazu bietet.

[2]) vgl. oben p. 459. 460 die asuravidyâ, devajanav., piçâcav., rakshov.

[3]) von Kṛishṇa abgesehen, wovon sogleich. — Das Calc. schol. hat allerdings zu 4, 3, 87 die Angabe: Subhadrâm adhikṛitya kṛito granthaḥ Saubhadraḥ (neben Mâthuraḥ, râshṭriyaḥ), das Bhâshya aber (f. 81 b) hat nichts davon. — Vgl. hiezu die Angabe im Calc. schol. zu 4, 2, 56 (bh. na vy.): Subhadrâ prayojanam asya Saubhadraḥ saṃgrâmaḥ, Subhadrâ prayojanam asya dânasya, Subhadrâ prekshikâ asya saṃgrâmasya, und resp. meine Vorles. über ind. L. G. p. 110. 131. — Auch der bhârataḥ saṃgrâmaḥ (Bharatâ yoddhâro 'sya saṃgrâmasya) wird ebendas. erwähnt, wie denn ja auch das Wort mahâbhârata sogar sich bei Pâṇini selbst 6, 2, 38 f. 77 a (ohne irgend welche Erklärung desselben im Bhâshya) vorfindet, wo es wohl aber keinesfalls als Name des so genannten Epos aufzufassen ist, wie es denn ja auch im Calc. schol. daselbst einfach als Masculinum aufgefasst wird. Anders steht es zwar wohl mit dem Bhârata, Mahâbhârata des Âçval. gṛihya, s. indessen meine Vorles. über ind. L. G. p. 56. 175.

theils auch einige metrische Citate analogen Inhaltes eintreten. — Anders steht es mit dem Râmâyaṇa; von ihm liegt nichts der Art im Bhâshya vor[1]). Auch der tapfere Vertheidiger des hohen Alterthums des Râmâyaṇa, Trimbak Telang, hat in seiner bereits mehrfach erwähnten Streitschrift gegen mich, ausser einer eigenthümlichen Deutung der Verschiedenheit der Viçvâmitra-Legende hier und dort, s. oben p. 336. 337, nichts weiter für das Bestehen des Râmâyaṇa zur Zeit des Bhâshya auffinden können (s. daselbst p. 43), als folgende beiden Punkte. Zunächst den zu 1, 3, 25 (nicht 26, wie er angiebt) f. 284b citirten Halbvers:

paçya vânarasainye 'smin yad arkam upatishṭhate,

in welchem von einem Affenheer die Rede ist, welches der Sonne seine Verneigung darbringt. Er hat aber das Citat nicht vollständig mitgetheilt, es lautet:

bahûnâm apy acittânâm eko bhavati cittavân |
paçya vânarasainye 'smin yad arkam upatishṭhate ||
mai 'vaṃ maṅsthâḥ: „sacitto 'yam esho 'pi hi yathâ vayam“ |
etad apy asya kâpeyam yad arkam upatishṭhati ||

wozu Kaiyaṭa: amantrakaraṇârtham idam, arkam upatishṭhate iti devapûjâm matvâ âtmanepadaṃ kṛitaṃ, câpalam etan na pûjanam iti na kṛitam aparatra. Die Situation

---

[1]) das Calc. schol. hat allerdings zu 6, 2, 103 (bh. na vy.) als Beispiel eines mit einem dikchabda componirten Namens einer Erzählung: pûrvâdhirâmam (neben aparayâyâtam, s. eben p. 477), aber theils handelt es sich hier nicht einmal direct um Râma, sondern um Adhirâma (im Pet. W. freilich ist das Wort mit: „die ältere Form, oder die im Osten gangbare Form der Erzählung von Râma“ übersetzt), theils ist ja die Regel eben bh. na vy., und auch da, wo das Bhâshya dieselbe gelegentlich citirt (zu 7, 3, 14), hat es nichts von diesem Beispiel.

ist hiebei einfach so zu fassen. Es sieht Jemand, dass sich Affen vor die Sonne hinstellen und ruft erstaunt aus: „seht mal, dieses vernünftige Vieh bringt der Sonne Verehrung dar“, wobei er √sthâ + upa eben dieser Regel Pâṇini's (1, 3, 25) entsprechend im âtmanepadam braucht. „Bilde dir doch nichts ein, entgegnet ihm ein Anti-Darwinianer, dass díe Verstand haben, und só sind wie wir! es ist Affenart (Pâṇ. 5, 1, 127), sich in die Sonne zu stellen (um sich zu wärmen)“, und dabei braucht er dann √sthâ + upa im parasmaipadam. Es ist dies ein ganz hübsches Scholasten-Anekdötchen, vom Râmâyaṇa aber möchte kaum darin ein Spürlein zu finden sein. Ganz das Gleiche gilt von dem zweiten von Trimbak Telang aus 1, 1, 57 f. 142a angeführten, seinem Inhalt nach allerdings ziemlich dunklen Verse, wo er das darin vorkommende Wort Râvaṇim auf Râvaṇa's Sohn Indrajit deutet. Die Stelle, der Vers resp. in trishṭubh, lautet: kâni punar asya yogasya prayojanâni? stoshyâmy aham pâdikam Audavâhiṃ tataḥ Çvobhûte çâtanîm pâtanîṃ ca[1]) | netârâv âgachataṃ Dhâraṇiṃ Râvaṇiṃ ca[2]) tataḥ paçcât sraṅsyate dhvaṅsyate ca || iha tâvat: pâdikam audavâhim çâtanîm pâtanîm dhâraṇim râvaṇim iti akâralope kṛite padbhâva ûṭh (6, 4, 132) allopaḥ[3]) ṭilopa[3]) ity ete vidhayaḥ prâpnuvanti sthânivadbhâvân na bhavanti, sraṅsyate dhvaṅsyate ṇilope kṛite „aniditâṃ hala upadhâyâḥ kṅiti“ (6, 4, 24) 'ti nalopaḥ prâpnoti sthânivadbhâvân na bhavatîti. Hiezu Kaiyaṭa: stoshyâmi kathayishyâmî 'ty arthaḥ, „pâdo 'syâ 'stî“ (5, 1, 115) 'ti ṭhan dîvyatyâdishu vâ 'rtheshu ṭhak (4, 4, 2. 12)

[1]) ein akshara zuviel; auch sonst unrhythmisch. [2]) 3 aksh. zuviel.

[3]) çâtanîm ity-âdâv „allopo 'na“ ity (6, 4, 134) allopaprâptiḥ, dhâraṇim ity-âdau dhṛi-rubhyâṃ ṇyantâbhyâṃ lyuṭi ṇatvasyâ 'siddhatvân „nas taddhita“ ity (6, 4, 144) asya prâptiḥ, Nâgeça (Ball. p. 651).

caraty-arthe tu pădika ity eva bhavati parpâditvât (4, 4, 10) „padbhâve ike caratâv upasaṃkhyânam“ (6, 3, 52 vârtt.) iti padbhâvaḥ, udakaṃ vahatîty aṇ saṃjnâyâm udabhâvaḥ apatye iñ, çvobhûtir nâma çishyaḥ tasyâ "mantraṇam, çâtana-pâtanaçabdâbhyâṃ gaurâditvât (4, 1, 41) ṅîsh, netârâv iti çishyayor âmantraṇaṃ nayete gurumukhât çâstrârtham iti netârau, dhâraṇa-râvaṇaçabdâbhyâm iñ. So dunkel nun auch dieser Vers ist, aus Kaiyaṭa geht doch wohl so viel hervor, dass es sich hier ebenfalls um irgend einen Scholasten-Witz handelt. Man könnte etwa çvobhûti als „Name eines Schülers“ in der Bedeutung von: der erst am andern Morgen kommt, Faulpelz, und ähnlich netârau in der gleichen Verwendung resp. Richtung als: die Zeit hinschleppend, verträdelnd auffassen, das Lob des ersten Hemistichs etwa auf den sich „seinen pâda verdienenden“ (s. oben p. 465) Audavâhi (n. pr. oder direct „Wasserträger“?) und auf zwei fleissig mit Mähen (?) und Fällen beschäftigte Frauen beziehen. „Kommt nur, ihr Faulpelze erst zum Dhâraṇi und zum Râvaṇi, da wird's Euch Beiden schon schlecht gehen“, liesse sich etwa das zweite Hemistich übersetzen, Dhâraṇi und Râvaṇi resp. etwa auf zwei strenge Lehrer deuten, wozu das Nebeneinanderstehen dieser beiden Namen im gaṇa Taulvali 2, 4, 61 herangezogen werden könnte. Von einem grammatischen Lehrer Râvaṇa, und seiner Thätigkeit gerade für Pâṇini, Kâty., Pat. hat ja auch noch die neuere Tradition Kunde bewahrt, s diese Stud. 5, 161 und meine Abh. über das Râmây. p. 56; ein zum Sâmaveda gehöriges pariçishṭa führt nach Burnell den Namen: Râvaṇa bhaiṭ. Dass die moderne Tradition diesen Râvaṇa mit dem Lañkâ-Fürsten identificirt, ist begreiflich genug,

obschon schwerlich richtig. Jedenfalls hat Letzterer an unserer Stelle hier nichts zu schaffen.

Als unmittelbare Citate aus epischen, resp. erzählenden Dichtungen möchten dagegen, ausser den schon früher erwähnten (s. p. 356 ff.), noch folgende Verse aufzufassen sein:

mahîpâlavacaḥ çrutvâ jughushuḥ pushyamâṇavâḥ (?) |

7, 2, 23 f. 90b (ghoshayâmcakrur ity api bhavati, Kaiy.); —

yasmin daça sahasrâṇi putre jâte gavâm dadau |

brâhmaṇebhyaḥ priyâkhyebhyaḥ so 'yam uñchena jîvati ||

1, 4, 8 f. 270a. b, wobei das Bhâshya die Form priyâkhyebhyaḥ (announcing good tidings, Wilson, vgl. Pâṇ. 3, 1, 136) statt priyâkhyâyebhyaḥ als licentia poetica bezeichnet: chandovat kavayaḥ kurvanti, den Dichtern seien dgl. Irregularitäten wie dem Veda erlaubt [1]) (châandasatvât, Kaiy., s. oben p. 454); —

ahar-ahar nayamâno gâm açvam purusham paçum |

Vaivasvato na tṛipyati surapâ iva durmadî ||

2, 2, 29 f. 367a, surayâ Edit.; —

ashṭâçîtisahasrâṇi munînâm ûrdhvaretasâm

(blos dies eine Hemistich) 4, 1, 79 f. 35b; —

âmrâç ca siktâḥ pitaraç ca prîṇitâḥ [2])

Einl. f. 21a. 8, 2, 3 f. 25b; —

gaur ivâ 'kṛitanîçâraḥ prâyeṇa çiçire kṛiçaḥ

3, 3, 21 f. 90b (akṛitâchâdana ity arthaḥ, Kaiy.). Vgl. noch:

---

[1]) vgl. die Angabe der kârikâ zu 1, 4, 51 f. 290a: viparîtaṃ tu yat karma tat kalma kavayo viduḥ | kim idaṃ kalmeti? aparisamâptaṃ karma kalma.

[2]) als Beispiel für die Angabe: dvigatâ api hetavo bhavanti; in unmittelbarem Anschlusse hieran Folgendes: tathâ vâkyâny api dvishṭhâni (so Einl., von Nâgeça p. 79 ed. Ballantyne durch: dvayor arthayor tishṭhanti erklärt; dvigatâni in 8) bhavanti: çveto dhâvati (oder çvâ ito, Nâgeça), alambusânâm yâtâ oder alam bus. als zwei Wörter; alambusâ deçaviçeshâḥ busânâm palâlavarṇânâṃ yâtâ prâptimân alam samartha iti câ 'rthaḥ, Nâg.

upâsnâtam oben p. 377, tapaḥ çrutam p. 342, no khaṇḍikân p. 368, yad udumbara° p. 339.

Dieser letzte Vers wird ausdrücklich als çloka bezeichnet, und so werden denn auch sonst noch mehrfach dgl. citirte Verse, seien sie in trishṭubh oder in anushṭubh, als solche markirt. So z. B. in der interessanten Untersuchung über die drei Zeiten, resp. darüber, ob es überhaupt eine Gegenwart giebt 3, 2, 123 f. 77b: apara âhur „nâ 'sti vartamânaḥ kâla" iti, api câ 'tra çlokân udâharanti:

na vartate cakram ishur na pâtyate na syandante saritaḥ sâgarâya | kûṭastho 'yaṃ[1]) loko na viceshṭitâ 'sti yo hy evam[2]) paçyati so 'py anandhaḥ ||
mîmâṅsako manyamâno yuvâ medhâvisammataḥ |
kâkaṃ sme 'hâ 'nuprichati: kiṃ te patitalakshaṇam ||
anâgatena patasi atikrânte ca kâkatâ |
yadi samprati patasi sarvo lokaḥ pataty ayam ||
Himavân api gachati (ist dies etwa ein pratîka?),
anâgatam atikrântam vartamânam iti trayam |
sarvatra ca gatir nâ 'sti gachatî 'ti kim ucyate ||
kriyâpravṛittau yo hetus tadarthaṃ yad viceshṭitaṃ |
tat samîkshya prayuñjîta: gachatîty avicârayan ||

apara âha „asti vartamânaḥ kâla" iti âdityagativan no 'palabhyate, api câ 'tra çlokam udâharanti:

visasya vâlâ iva dahyamânâ na lakshyate vikṛitiḥ saṃnipâte | astî 'ti tâṃ vedayante tribhâvâḥ sûkshmo hi bhâvo 'numitena gamyata[3]) iti ||

Diese çloka gehören denn nun freilich nicht sowohl zur episch-erzählenden Literatur, obschon auch in ihr ja

[1]) ein akshara zuviel. [2]) hi evam zu lesen, metri caussa.
[3]) ein akshara zuviel; wohl gamyaḥ zu lesen? anumîyata ity arthaḥ, Kaiy.

allerdings sich zahlreiche Angaben der Art finden, als vielmehr zu den im Bhâshya so häufig angeführten grammatischen kârikâ, als welche sie ja auch die Calc. ed. geradezu bezeichnet. — Es werden im Uebrigen auch apunargeyâḥ çlokâḥ erwähnt 1, 1, 43 f. 109a. 2, 1, 1 f. 309a. 3, 2, 80 f. 68b; sind darunter zotige Verse, oder etwa Spottverse gegen die brâhmana nach Art des oben p. 339 angeführten pramattagîtaçloka zu verstehen?

Als Erweis verzwickter Construction[1]), also möglicher Weise ad hoc fabricirt, wird folgender Vers angeführt 1, 1, 58 f. 148a:

anaḍvâham, udahâri! yâ tvaṃ harasi çirasâ |
kumbham, bhagini! sâcînam abhidhâvantam adrâkshîḥ? ||

Noch mehr in die Classe der gâthâ, nach Art derer des Hâla, gehört der doch wohl erotisch zu fassende Vers 4, 1, 31 f. 21a:

râtriṃ-râtriṃ smarishyanto râtriṃ-râtrim ajânantaḥ |
sarvâṃ râtriṃ saho 'shitvâ patyá ekântarâtrikâm[2]) ||

Unklar in seinen Beziehungen ist mir folgender Vers 2, 1, 1. 2, 24 f. 319b. 320b. 358b:

susûkshmanatakeçena sunatâjinavâsasâ |
samantaçitirandhreṇa dvayor vṛittau na sidhyati.

Namen von Dichtern finden sich nur zu 4, 3, 101 f. 82b genannt, nämlich in: Vâraruçaṃ kâvyam[3]), Jâlûkâḥ çlokâḥ (yat tena kṛitaṃ, na ca tena proktam s. oben p. 450), wozu allenfalls auch noch die çloka des Tittiri (oben p. 442), gezogen werden können, obschon

---

[1]) pâṭhakramâd arthakramo balîyân iti yatheshṭam atrâ 'bhisambandhaḥ, Kaiy.

[2]) so, mit Hiatus.

[3]) s. noch: Vâraruco granthaḥ im Calc. schol. zu 4, 3, 116 (nicht hier im Bhâshya f. 83a).

sie vermuthlich, wenn auch nicht zum chandas, so doch zur vedischen Literatur im Allgemeinen gehören, wie sie ja auch ausdrücklich als Tittiriṇâ prokta bezeichnet werden.

Für zwei Dichtungsarten endlich giebt das Bhâshya noch ganz besondere Auskunft, für die Thierfabel und das Schauspiel. — Was zunächst die erstere anbetrifft, so wird die Existenz derartiger Erzählungen — in welcher Form freilich, ist eine Frage für sich — gesichert durch die Angabe: kâkatâlîyam ajâkṛipaṇîyam 2, 1, 3 f. 323b [1]), und zwar handelt es sich hier beide Male um solche Fabeln, die in unseren vorliegenden dgl. Werken nicht mehr enthalten sind, obschon Anspielungen wenigstens auf die erstere derselben sich (s. Pet. W.) mehrfach im Epos etc. vorfinden. Dieselbe wird auch hier noch einmal erwähnt, zu 5, 3, 106 f. 74a [2]): kâkâgamanam iva tâlapatanam iva kâkatâlam, kâkatâlam iva kâkatâlîyam. Auch ahinakulikâ, kâkolûkikâ [3]), çvâvarâhikâ 4, 2, 104 v. 28 f. 74a gehören vielleicht hierher, obschon sie zunächst wohl nur als Bezeichnung der betreffenden Feindschaften zwischen Schlange und Ichneumon, Krähe und Eule, Hund und Eber zu fassen sind (vgl. kâkolûkam, çvaçṛigâlam 2, 4, 9 f. 398a, oben p. 340), nicht unmittelbar Erzählungen darüber involviren. Ziemlich dasselbe gilt von dem rein sprüchwörtlichen nashṭâçvarathadagdhavat 1, 1, 50 f. 126b [4]), das indess

---

[1]) tatra kâkatâlaçabdau dravyasahacaritâyâṃ kriyâyâṃ vartete, kâkasyâ "gamanam iva Caitrasyâ "gamanam, tâlasya patanam iva dasyor upanipâta ity eka ivâ 'rthaḥ, tatra samâsaḥ, tatas tena tâlena patatâ yathâ kâkasya vadhas tathâ dasyunâ Caitrasye 'ti dvitîya ivâ 'rthaḥ, Kaiy.

[2]) Kaiyaṭa ähnlich wie eben, nur Devadatta statt Caitra.

[3]) im Calc. schol. auch zu 4, 3, 125, wo das Bhâshya f. 83b nichts davon hat; — kâkolûkîyam ist der Name des dritten Buches im Pañcatantra.

[4]) tavâ 'çvo nashṭo mamâ 'pi ratho dagdha, ubhau samprayujyâvahai.

immerhin wohl unserm „wie in der Geschichte von dem Lahmen und dem Blinden“ entspricht. — Weit ergiebiger aber, und in der That höchst unerwarteten Aufschluss gewährend, sind die Angaben des Bhâshya für das Schauspiel. Dass zur Zeit Pâṇini's es bereits besondere naṭasûtra gab, wissen wir von ihm selbst, s. 4, 3, 110, wie er denn ja auch, ebenda und 111, zwei Vff. von dgl. Werken aufführt, Çilâlin und Kṛiçâçva und die Namen ihrer Schüler, Çailâlinaḥ und Kṛiçâçvinaḥ bilden lehrt[2]), von denen wenigstens die Ersteren auch hier zu 4, 2, 66 f. 69a erwähnt werden (Çailâlino naṭâḥ), während jene beiden sûtra selbst bh. na vy. sind. Es war indessen bisher, s. diese Stud. 1, 157, äusserst fraglich, ob man dabei wirklich an Schauspieler, nicht vielmehr „nur an Tänzer, höchstens Pantomimiker“ zu denken habe, und in Bezug auf Pâṇini selbst scheint mir diese Frage auch jetzt noch keineswegs als gelöst. Was aber das Bhâshya betrifft, so unterliegt es zunächst keinem Zweifel, dass man ging, um die naṭa zu hören, nicht blos etwa, um sie zu sehen, denn gerade jenes wird darin erwähnt, nicht dieses, s. naṭasya çṛiṇoti[3]) granthikasya çṛiṇoti 1, 4, 29 f. 283a, und: yadâ

---

[2]) als rituelle Schule des Sâmaveda werden die Çailâlinas im Anupadasûtra mehrfach citirt, ein Çailâli resp. auch im Çatap. Br. (s. oben p. 429 und diese Stud. 5, 140); dies ist für das Alter des Namens immerhin von Bedeutung. — Kṛiçâçva's Name geht gar noch höher, in die ârische Zeit, hinauf, s. diese Stud. 1, 156. 157; er steht an der Spitze eines gaṇa bei Pâṇ. 4, 2, 80, wonach daraus kârçâçvîya (im Calc. schol. °vîyam, wohl eben mit Bezug auf das sûtra) gebildet wird. In einem Königsweihespruch bei Nîlakaṇṭha nîtimayûkha (Chambers 264 f. 43a) wird die patnî des Kṛiçâçva angerufen, dem König Sieg zu verleihen, vgl. Râmây. 1, 23, 12. 13.

[3]) der Genetiv, nicht der Ablativ, den das sûtra verlangt, weil es denselben ausdrücklich nur: âkhyâtopayoge statuirt; unter upayoga aber ist ein Herangehen an etwas um es zu lernen zu verstehen, ein niyamapûr-

'rambhakâ rañgaṃ gachanti [1]): naṭasya çroshyâmaḥ granthikasya çroshyâma iti, ebendaselbst. Aus: agâsîn naṭaḥ 2, 4, 77 f. 410a geht sodann weiter hervor, dass die naṭa eben auch sangen. Die volle Entscheidung aber geben uns die bereits oben p. 354 ff. angeführten Angaben zu 3, 1, 26 f. 28a über die Darstellungen des Kaṅsavadha und des Balibandha, durch directe Schauspieler sowohl Namens çaubhikâs, als durch dramatisch vortragende Erzähler (granthika, s. oben p. 476). Die Stelle handelt von dem Gebrauch des Präsens der Causativa, welche zur Bezeichnung der Darstellung eines Erzählungsstoffes (s. oben p. 353. 477) verwendet werden. Man könne wohl von einem Reisenden sagen (s. oben p. 392), dass er in seinem Bericht die Sonne, nachdem er von Ujjayinî aufgebrochen, in Mâhishmatî aufgehen lässt, denn die Sonne gehe eben factisch noch immer den in Mâh. wohnhaften Leuten auf, wie könne man aber das Präsens gebrauchen in Sätzen wie: „er lässt den Kaṅsa tödten, den Bali binden" (d. i. er lässt die Tödtung des Kaṅsa, die Bindung des Bali in seiner Darstellung vor sich gehen), da Beides doch längst vergangene Facta seien [2])? Nun, auch da passe das Präsens. Wie so? Zunächst stellen die sogenannten çaubhikâs die Tödtung des Kaṅsa und die Bindung des Bali leibhaftig

---

vakaḥ dgl., oder wie Kaiyaṭa sich ausdrückt: granthârthadhâraṇârthaṃ yad grahaṇaṃ sa upayogaḥ, athavâ upayogaçabdasyai 'vâ 'yam artho: niyamapûrvakaṃ vidyâgrahaṇam.

[1]) rañgaṃ sâmâjikasthânam ârambhakâ yatnena pravṛittimanto gachanti, Kaiy.

[2]) iha tu kathaṃ vartamânakâlatâ Kaṅsaṃ ghâtayati Balim bandhayatîti? cirahate ca Kaṅse, cirabaddhe ca Balau; — Kaiyaṭa: cirahata iti, cirapravṛittatvâd vadhyaghâtakabhâvasya prayojakavyâpârasya vartamânatvâsambhavât; upasaṃkhyânârambhe tu na dosha âkhyânasya vartamânatvâd ity arthaḥ.

dar [1]). Sodann seien die drohenden Stellungen und die gefallenen Schläge des Kaṅsa und des Kṛishṇa, also der Kampf der Beiden, auch in Bildern zu sehen [2]). Endlich aber würden diese Geschichten auch von den Erzählern (granthika) wie lebendig vorgeführt, wenn es sich bei ihnen auch nur um das Verknüpfen von Worten handele; denn indem sie die Empfindungen derselben (Plural!) von der Geburt bis zum Tode vorführen, stellen sie wirklich seiende Empfindungen dar; und daher erscheinen sie denn sogar factisch verschiedenartig, die Einen als Anhänger des Kaṅsa, die Andern als die des Vâsudeva; ja sie tragen auch verschiedene Farben, die Einen treten mit schwarzen, die Andern mit rothen Gesichtern dabei auf [3]). Auch die Reihenfolge der drei Zeiten werde dabei factisch beobachtet: „komm (nur!“ sagt ein hineingehender Zuschauer zu einem Andern, der noch draussen weilt, beim Büffet etwa! „jetzt) wird Kaṅsa getödtet“. „Komm! (jetzt) wird Kaṅsa getödtet werden“. „Was soll ich noch kommen! Kaṅsa

---

[1]) atrâ 'pi yuktâ; katham? ye tâvad atra çaubhikâ nâma ete pratyaksham Kaṅsam ghâtayanti pratyaksham ca Balim bandhayantî 'ti; — Kaiyaṭa: çaubhikâ iti Kaṅsâdyanukâriṇâm naṭânâm vyâkhyânopâdhyâyâḥ, Kaṅsânukâri naṭaḥ sâmâjikaiḥ Kaṅsavuddhyâ gṛihîtaḥ Kaṅso bhâshye vivakshitaḥ.

[2]) citreshu; katham? citreshv api udgûrṇâ nipatitâç ca prahârâ dṛiçyante, Kaṅsasya ca Kṛishnasya ca.

[3]) granthikeshu; katham? yatra çabdagranthanamâtram lakshyate; te 'pi hi teshâm (! man ẹrwartet tayoḥ! die Genossen des Kaṅsa und Kṛishṇa sind wohl hier mit herzugezogen) utpattiprabhṛity â vinâçâd buddhîr vyâcakshâṇâḥ sato buddhivishayân prakâçayanti; ataç (âtaç Edit.) ca sataḥ vyâmiçrâ dṛiçyante, kecit Kaṅsabhaktâ bhavanti kecid Vâsudevabhaktâḥ; varṇânyatvam khalv api pushyanti, kecit kâlamukhâ bhavanti kecid raktamukhâḥ; — Kaiyaṭa: granthikeshv iti kathakeshv ity arthaḥ; te 'pî 'ti, tad uktam Hariṇâ (ob im Vâkyapadiya?):

çabdopahitarûpâṅs tu buddher vishayatâm gatân |
pratyaksham iva Kaṅsâdin sâdhanatvena manyata iti.

ist (schon) getödtet" [1]). Es geht hieraus offenbar zunächst eine solche Art der Aufführung des Kaṅsavadha und des Balibandha hervor, dass dabei der den Kaṅsa resp. Bali repräsentirende Schauspieler wirklich leibhaftig (pratyaksham) getödtet, resp. gebunden wurde. Handelt es sich nun hierbei nicht doch etwa nur um blos scheinbaren Tod auf der Bühne [2]), sondern wirklich um bitteren, blutigen Ernst, so hätten wir hiernach eine nahezu an die grausamen Fechterspiele der Gladiatoren erinnernde Art von Mysterien vor uns, wobei denn indess nicht sowohl an eine solche Entartung des Geschmackes, wie sie uns neuerdings Renan so drastisch für Nero's Zeit geschildert hat (s. seinen „Antechrist" p. 130), als vielmehr nur an noch unfertige Unbeholfenheit und Rohheit der Darstellung zu denken sein würde. Neben dieser immerhin wohl mit vollem theatralischen Aufputz versehenen Vorstellung der çaubhika aber stand die rein auf die Kraft des lebendigen Wortes sich stützende Darstellung der granthika, Rhapsoden (kathaka, Kaiy.), die sich zwar auch in zwei Parteien theilten, und äusserlich durch verschiedene Gesichtsfarbe markirten, im Uebrigen aber von äusseren Hülfsmitteln abstrahirten, und nur durch den eben doch wohl dialogisch gehaltenen lebendigen Ausdruck der Empfindungen zu wirken suchten. Hierdurch werden denn nun in der That wohl Lassen's Anschauungen über die Entstehung des indischen Drama's aus Darstellungen der

---

[1]) traikâlyaṃ khalv api loke lakshyate; gacha hanyate Kaṅsaḥ, gacha ghânishyate (ghât°?) Kaṅsah; kiṃ gatena? hataḥ Kaṅsa iti.

[2]) der späteren indischen Dramaturgie zufolge dürfen dgl. Scenen auf der Bühne überhaupt gar nicht vorkommen, s. Wilson Hindu Theatre [3], Einl. p. XXVI. XXVII.

Göttergeschichte, speciell der des Vishṇu (Ind. Alt. 2, 504) glänzend bestätigt. Denn die „Bindung des Bali“ ist ja eben eine That des Vishṇu, und wenn auch der hiesige Kṛishṇa, resp. Vâsudeva, trotz seiner Bezeichnung als bhagavân (s. oben p. 349) schwerlich bereits direct als mit Vishṇu identisch zu setzen aufzufassen ist, so wird doch immerhin eine sehr specielle Beziehung Beider zu einander wohl auch hier bereits anzunehmen sein. — Durch diesen directen Bezug des Schauspiels auf die Geschichte Kṛishṇa's gewinnt ferner wohl auch der Umstand, s. Lassen ebendas. p. 489. 506, seine Erklärung, dass das Çaurasenî in dem Dramen-Prâkrit eine so hervorragende Stellung einnimmt, denn bei den Çûrasena in Mathurâ war ja eben die Geschichte Kṛishṇa's speciell einheimisch[1]).

Von diesen hier im Bhâshya gekannten dramatischen Vorstellungen nun, die mehr oder weniger doch wohl eben noch den Charakter religiöser Festspiele und „Mysterien“ trugen, bis zu den ersten uns factisch vorliegenden wirklichen Dramen hin ist denn natürlich ein sehr erheblicher Zeitraum anzusetzen, binnen dessen sich dasselbe zu der uns in diesen gleich fertig entgegentretenden Vollkommenheit entwickelt hat, und zwar bin ich immer noch geneigt, dabei auch dem Anblicke der Aufführung griechischer

---

[1]) vielleicht ohne Bedeutung, immerhin aber doch wohl bemerkenswerth ist, dass im MBhâr. 1, 7971 Kṛishṇa seinen Bruder Râma mit mârisha anredet, welches Wort in der Bühnensprache speciell Titel des sûtradhâra ist. Sollte dies etwa ein aus der Sprache der Çûrasena stammendes Wort (√smar) sein? Freilich findet es sich ja auch sonst noch (s. Pet. W.) mehrfach im MBhâr., besonders als Anrede des Dhṛitarâshṭra durch Saṃjaya 6, 353. 7, 3604. 3967. 8, 1651. 1873 (auch des Virâṭa-Fürsten durch Arjuna 4, 1830) und kehrt u. A. in der Form mârsha auch im Lalitavistara wieder.

Dramen (s. die Einl. zu meiner Uebers. der **Mâlavikâ** p. XLVII und das über yavanikâ in der Z. D. M. G. **14**, 269 Bemerkte) einen gewissen Einfluss offen zu halten, der ja im Uebrigen überhaupt bereits in die dem Bhâshya vorhergehende, nur eventualiter noch in eine demselben gleichzeitige Periode gehören würde. Nachdem dann das indische Drama sich nach den verschiedensten Richtungen hin, insbesondere auch als bürgerliches Drama, glänzend bewährt hatte, ist es ja schliesslich in seinen letzten Ausläufen in Bezug auf seine Gegenstände im Wesentlichen wieder auf seine Anfänge, die Darstellungen aus der Göttergeschichte, zurückgekehrt.

Das Bhâshya enthält nun übrigens über die Schauspieler selbst auch noch allerhand andere interessante Angaben. Sie gelten zunächst wohl als verhungert resp. gefrässig, denn das Schmausen des naṭa wird auf gleiche Stufe gestellt mit dem Lachen des Schülers, dem Tanzen des Pfaues, dem Sang des kokila: châtrasya hasitam naṭasya bhuktam mayûrasya nṛittaṃ kokilasya vyâhṛitam, und yadâ châtro hasati naṭo bhuñkte etc. 2, 3, 67 f. 394b, — sowie als prügelwerth, denn naṭam âghnânaḥ[1]) steht 3, 3, 127 f. 82a zwischen somam pavamânaḥ und adhîyan pârâyaṇam[2]); — ihre Weiber resp. gelten sprüchwörtlich als Jedem feil[3]): vyañjanâni punar naṭabhâryâvad bhavanti, tad yathâ, naṭânâṃ striyo rañgagatâ yo-yaḥ pṛichati: „kasya yûyaṃ kasya yûyam“ iti taṃ-taṃ „tava tave“ 'ty âhuḥ,

[1]) oder beziehbt sich dies etwa speciell auf die çaubhika?

[2]) also gewissermaassen als etwas ganz Gewöhnliches, Selbstverständliches.

[3]) es giebt auch ein eigenes Wort für den Sohn einer naṭî: nâṭera, wie von dâsî dâsera 4, 1, 114 f. 58 b.

evaṃ vyañjanâny api yasya-yasyâ 'caḥ kâryam ucyate taṃ-taṃ bhajante 6, 1, 3 f. 7a. Das Auftreten der Frauen wird sich meist wohl auf Tanz und Gesang beschränkt haben (von nartakikâ bilden sich die Comparations-Stufen: nartakitarâ und nartakitamâ 6, 3, 43 f. 96a), die weiblichen Rollen im Uebrigen dagegen scheinen durch Männer in Weibertracht gegeben worden zu sein[1]). Darauf führt zunächst vielleicht schon die Angabe zu 2, 1, 69 f. 344b. 345b, dass der naṭa ganzes Haupthaar habe: sarvakeçî naṭaḥ[2]). Speciell aber tritt dafür weiter der terminus technicus: bhrûkuṅsa ein, der in einer kârikâ zu 4, 1, 3 f. 7a so erläutert wird:

stanakeçavatî strî syâl lomaçaḥ purushaḥ smṛitaḥ |
ubhayor antaraṃ yac ca tadabhâve napuṅsakam |
liṅgât strîpuṅsayor jnâne bhrûkuṅse ṭâp prayujyate |

und wenn das Bhâshya hinzufügt: yad dhi loke dṛishṭvâ etad avasîyate: „iyaṃ strî“ asti tad bhrûkuṅse, so bezieht sich dies direct allerdings wohl blos darauf, dass der bhrûkuṅsa sich wie ein Weib mit „Brüsten“ und „Haupthaar“ ausstaffirte, vermuthlich aber trug er auch ausserdem noch weiblichen Anputz, obschon Kaiyaṭa's Angabe: bhrûkuṅsaḥ strîveshadhârî naṭaḥ, tasya stanakeçasambandhât strîtve sati ṭâp syât den „strîvesha“ eben auf die Anlegung von stana und keça zu beschränken scheint. Und zwar thut er dies ebenso auch zu 6, 1, 103 f. 48b, wo sich, s. oben

[1]) auch im Tanzen machten den Weibern noch die Eunuchen Concurrenz, s. Ath. 8, 6, 11 klîbâ iva pranṛityantaḥ.

[2]) keça bezieht sich eben stets auf das Haupthaar, loman auf andere Haare; vgl. lat. caesar, caesaries, die dafür zeugen, dass das Wort eigentlich kesa zu schreiben ist, vgl. kesara, kisalaya.

p. 389. 390, neben den bhrûkunsa auch noch andere aufgeputzte Burschen als Gegenstand neugierigen Anstarrens bezeichnet finden. Es muss übrigens dies Wort sehr häufig im Gebrauche gewesen sein, was für die Popularität der dadurch bezeichneten Sache selbst stark ins Gewicht fällt, denn es finden sich davon bereits im vârtt. zu 6, 3, 61 f. 100a, resp. im schol. dazu, die Varianten bhrükunsa und (sehr verderbt) bhrakunsa vor, wie neben bhrûkuṭi auch bhrukuṭi und bhrakuṭi. Etymologisch bedeutet es wohl: „(nach Weiberart) die Brauen runzelnd", und ist daher eigentlich wohl bhrûkuñça (aus √kuñc) zu schreiben, nicht °kunsa.

Zum Schluss möchte ich hier denn theils noch darauf hinweisen, dass das Zuschauen bei Schauspielen, vîsûkadassanam, auch in den buddhistischen sutta bereits unter den Vorwürfen erwähnt wird, welche Bhagavant (Buddha) dem Ajâtasattu gegenüber gegen das weltliche heuchlerische Treiben der Brâhmaṇa richtet, s. Burnouf Lotus de la b. loi p. 465, diese Stud. 3, 152—154 und Lassen Ind. Alt. 2, 502, theils auf die lebendige Schilderung aufmerksam machen (s. bereits meine Abh. über das Râmây. p. 42), welche der Harivança 8652 ff. von dem Entzücken giebt, mit welchem man an den Höfen der Fürsten dem Schauspiel huldigte. Es ist daselbst von einem naṭa Dattavara oder Varadatta die Rede, den Hari zum Verderben eines asura-Fürsten schuf, und an dessen Hof sandte; Pradyumna, der Liebesgott selbst, Kṛishṇa's Sohn, musste die Rolle des nâyaka, Çâmba, ebenfalls ein Sohn Kṛishṇa's, die des vidûshaka, Gada, Kṛishṇa's jüngerer Bruder, die des pâripârçva und ihre männlichen und weiblichen Ge-

nossen andere Rollen übernehmen. Auch hier also sind es die Yâdava, resp. die Bhaima von Dvârakâ, die unmittelbaren Verwandten und Anhänger Kṛishṇa's, die in naṭa-Gestalt auftreten, und u. A. eine Dramatisirung (nâṭakîkṛitam) des Râmâyaṇa „tanzen" (nanṛite 8672), d. i. zur Aufführung bringen, ein Stück, Namens Gangâvataraṇam absingen (8690) und danach noch ein nâṭakam, resp. prakaraṇam, Namens: Rambhâbhisâram „tanzen" (nanṛitus 8694). Die dämonische Gewalt des Einflusses der Schauspielkunst wird dabei mit glänzenden Farben geschildert (bis 8703). Vermuthlich hat eben doch einmal factisch ein erster Liebhaber (nâyaka) eine Fürstentochter, und seine beiden nächsten Kumpane deren Cousinen, wirklich verführt, und die spielende Phantasie der Dichter hat dann dies unliebsame Factum mit dem mythischen Mäntelchen umkleidet, dass es der Liebesgott, Kṛishṇa's Sohn, und zwei seiner nächsten Verwandten selbst gewesen seien, die dies Zauberstückchen vollbracht hätten. Ohne einen dgl. realen Hintergrund schwebt wenigstens jene ganze Geschichte von dem naṭa Dattavara in dieser Erzählung des Harivança so ziemlich in der Luft.

Nun, das Vorstehende wird genügen, ein, wenn auch nicht ganz, so doch leidlich vollständiges Bild von der kritisch-antiquarischen Bedeutung zu geben, welche die Herausgabe des Mahâbhâshya durch die beiden Benares-Gelehrten für unsere Studien hat; die Bedeutung desselben für die Grammatik selbst habe ich hier ganz bei Seite gelassen, da dies eben noch genauerer und speciellerer Untersuchung bedarf. Gerade mit Rücksicht darauf aber

wiederum ich hier nur der Wiederholung des Wunsches (s. oben p. 389), dass uns nur doch auch noch die Kâçikâ zur Disposition gestellt werden möge, welche als ein wirklicher Commentar zu Pâṇini selbst für das Verständniss desselben vielfach in Anspruch [illegible], wo uns das Mahâbhâshya leider ganz im Stiche lässt.

Berlin, 12. Juli 1[illegible].

A. W.

Berichtigungen und Nachträge.

p. 29, 21 zu sasavánt s. p. 57 n. 4. — 43, 16 lies: prā-'yaṇa. — ibid. 19 lies: prâṇâyaná. — 45, 22 füge ein: sádhi (Ṛ) 4, 2, 3, 2. 11, 2. — 55, 14—16 arge Missverständnisse des padakâra des Ath. S. sind z. B. noch folgende zwei: abhī́vāra als abhi-vā́ra 1, 32, 4 anstatt: abhí iva âra, und prásûta indra 3, 1, 4 anstatt: prá sū́ ta indra (Ṛ 3, 30, 6). — 56, 6 füge hinzu: sowie von satrâ-jit in satră-jit 4, 1, 1, 3. Auch die Auflösung von asamartyai 3, 3, 8, 2 durch asam-ṛityai ist durch das Prât. (5, 9) gestützt. — 58, 16 füge hinzu: An einer dritten Stelle (6, 28) zeigt er sich in ganz bewusstem Gegensatze gegen den Vf. des padapâṭha (s. Roth p. 94), indem er seiner Erklärung des Wortes vâyó (Ṛ 10, 29, 1) durch veḥ putraḥ ausdrücklich eine Kritik der pada-Lesart: vâ yáḥ anschliesst: veti ca ya iti ca cakâra Çâkalyaḥ, udâttaṃ tv evam âkhyâtam abhavishyad asamâptaç câ 'rthaḥ. (Sollte das Wort vâya hier etwa von vayâ, Zweig, abzuleiten sein, und den Vogel als „Sohn des Zweiges" bezeichnen?). — 176, 27 sadânvâ wird Nir. 6, 30 durch sadâ-nonuva „immer lärmend, kreischend" (Pet. W.) erklärt.

p. 301, 18—20 Dieses Schreiben an den Herausgeber des Indian Antiquary ist darin im Juli-Heft d. J. p. 206-210 erschienen. In dem folgenden Heft, August, p. 238-240 hat sodann Bhandarkar wiederum seine Meinungen den meinigen gegenüber mit Geschick vertheidigt. Zunächst betont er für die Worte: iha Pushpamitraṃ yâjayâmaḥ die

bestimmte Absichtlichkeit, damit ein wirklich gegenwärtiges, gerade vor sich gehendes Factum zu bezeichnen; es stehe dies Beispiel für das Praesens dem für das Imperfectum, resp. die unmittelbare Vergangenheit, angegebenen Beispiel: aruṇad Yavanaḥ Sâketam, dessen historischer Werth ja doch auch durch mich anerkannt werde, völlig gleich. Nun, ein gewisser Unterschied wird hier denn doch wohl noch durch die Notorietät des Pushyamitra bedingt, wie ja auch die von mir (oben p. 313) angeführte Erwähnung des Paurava ebenfalls im Praesens gehalten ist. Die Hauptfrage indess bleibt die von mir oben p. 315. 319. 320 hervorgehobene (in meinem Briefe an Burgess noch nicht betonte) Eventualität, dass alle diese Beispiele möglicher Weise für Patañjali überhaupt gar nichts beweisen, sondern von ihm bereits vorgefunden wurden, als solenne „mûrdhâbhishikta"-Beispiele, die von einer vṛitti in die andere übergingen, und dass sie vielmehr auf Pâṇini selbst zurückgehen, dessen test-evidences sind, und für seine Zeit beweiskräftig. — Zu zweit vertheidigt Bhandarkar seine Auffassung von: Mathurâyâḥ Pâṭaliputram pûrvam durch: „P. liegt östlich von M."; es kann indess dies Beispiel zu der Angabe: vyavahite 'pi pûrvaçabdo vartate offenbar nur bedeuten, dass M. durch P. von dem Aufenthaltsort desjenigen, in dessen Mund es gelegt wird, vyavadhîyate, dagegen sich nicht auf Himmelsrichtung beziehen (s. oben p. 314). — Zu dritt meint Bh. (vgl. oben p. 316), dass ein District bei Oudh sehr wohl auch in der Kâçikâ als „prâcâm deçe" liegend bezeichnet sein könne; Prâgdeça Udagdeça etc. seien „settled terms" gewesen. Es stimmt dies ganz zu dem, was ich oben p. 360 ff. hierüber bemerkt habe; trotz dessen halte ich es

für kaum denkbar, dass der Vf. der in Benares verfassten Kâçikâ, wenn er für einen bestimmten Fall ein Beispiel eines: prâcâṃ deça zu geben hatte, sich dazu die Gonardîya, also eine Oertlichkeit gewählt haben sollte, die nach Bh. c. 30 Meilen nordwestlich von Benares lag. Ein mûrdhâbhishikta-Beispiel aber ist das Wort nicht, da das Bhâṣhya dasselbe nicht aufführt. — Zu viert beharrt Bh. dabei, dass die Worte: yathâ laukikavaidikeshu (s. oben p. 318) ein vârttika seien. Nâgeça bezeichne (Ballantyne p. 53) die beiden Sätze: siddhe etc., zu denen sie unmittelbar gehören, ausdrücklich mit diesem Namen, und sie würden eben auch im Bhâshya ganz wie sonstige vârttika als citirte Texte behandelt und speciell erklärt. Letzteres will nun zwar nichts besagen, denn der Bhâshyakâra pflegt vielfach dgl. kurze, im vârttika-Tone gehaltene Sätze voranzustellen und dann mit einem ausführlichen Selbstcommentar, durch allerlei Einwürfe und Gegeneinwürfe hindurch, zu begleiten (s. oben p. 324); auch der von Bhand. noch hervorgehobene Umstand, dass der erste jener beiden Sätze zweimal (Ballantyne p. 47. 49) dem „âcârya" als Autor zugewiesen wird, womit nach ihm hier Kâtyâyana gemeint sein soll (früher, im März-Heft d. J. p. 95, bezog er dies Wort ausschliesslich auf Pâṇini), würde eher speciell auf den Bhâshyakâra hinführen, von welchem Nâgeça kurz vorher (Ball. p. 36) ausdrücklich angiebt, dass er allein im Bhâshya so genannt werde (s. indess oben p. 325). Dagegen ist die directe Bezeichnung jener Sätze als vârttika durch Nâgeça in der That von Bedeutung, und es rächt sich hier vielleicht bös an mir, dass ich diesen freilich modernen Commentator doch wohl zu gering geachtet und daher etwas vernachlässigt habe. Es beschränkt

sich nämlich seine desfallsige Angabe keineswegs blos auf den einen Passus, den Bhand. dafür angiebt — Ballant. p. 53 vârttike cai 'kavâkyatayai 'vâ 'nvayaḥ pratîyate 'ta âha: atreti, anâçrityeti nyûnatâparihârâyeti, womit er sich auf Kaiyaṭa's Worte: atra (so ist oben p. 318, 6 statt atha zu lesen) bhâshyakâreṇa sambhavantîm apy ekavâkyatâm anâçritya vâkyatrayaṃ sthâpitam —, sondern er bezeichnet, und es ist höchst auffällig, dass Bhand. dies gar nicht monirt hat, jenen Satz: siddhe ... gleich von vorn herein (Ball. p. 43) mit diesem Namen, ohne übrigens dabei Kâtyâyana's zu gedenken. Die ganze Stelle lautet:

Bhâshya: saṃgraha etat prâdhânyena parîkshitaṃ: nityo vâ syât kâryo ve 'ti, tatro 'ktâ doshâḥ, prayojanâny apy uktâni, tatrâ 'py esha nirṇayaḥ: yady evaṃ nityaḥ athâ 'pi kâryaḥ ubhayathâ 'pi lakshaṇam pravartyam iti; katham punar idam bhagavataḥ Pâṇiner âcâryasya lakshaṇam pravṛittam? siddhe çabdârthasambandhe, siddhe çabde 'rthe sambandhe ce 'ti ...

Kaiyaṭa: saṃgraha iti, granthaviçeshe; katham punar iti, kim âcârya eva srashṭâ çabdârthasambandhânâm atha smarte 'ti praçnaḥ | siddha iti ...

Nâgeça: saṃgraho Vyâḍikṛito ... ubhayathâ 'pi çâstram âvaçyakam iti tâtparyam | atha Pâṇinisûtravyâkhyânabhûtam vârttikam avatârayati: katham punar iti, atha evâ 'trai 'va Pâṇininâmagrahaṇam, itaḥ pûrvaṃ tu savârttikaçâstrânvâkhyânaprayojanavishayapradarçanaparo bhâshyakârasyai 'va grantha iti bodhyam | çabdâ-'rtha-sambandhânâm iti, çabdâç câ 'rthâç ca sambandhâç ce 'ti dvandvaḥ, evaṃ ca kim apûrvaçabdanishpâdanadvârâ 'rthaviçeshasambandhanishpâdakatvaṃ çâstrasya? kiṃ vâ siddhaçabdârthasambandhabodha-

katvam iti praçnârtha iti tâtparyam, siddhe çabdârtha=sambandha iti vârttike samâhâradvandvât ...

Und wenn nun dann weiter im Bhâshya im Verlauf der Erklärung dieses Satzes die Frage, warum darin statt siddha nicht lieber, wie im Saṃgraha, nitya gebraucht worden sei (kim punar anena varṇyena, kiṃ na mahatâ kaṇṭhena nityaçabda evo 'pâttaḥ yasminn upâdîyamâne 'saṃdehaḥ syât?), dahin beantwortet wird (Ball. p. 47), dass dies: mañgalârtham geschehen sei, dass resp.: mâñgalika âcârya mahataç çâstraughasya mañgalârthaṃ siddha=çabdam âditah prayuñkte mañgalâdîni (Ball. p. 48) hi çâstrâṇi prathante (oben p. 460) ... paçyati (Ball. p. 49) tv âcâryo: mañgalârthaç ca siddhaçabda âditaḥ prayukto bhavati çakshyâmi cai 'naṃ nityaparyâyavâcinaṃ varṇa=yitum iti, atas siddhaçabda evo 'pâtto na nityaçabdaḥ, so wird man sogar versucht in diesem Satze: siddhe ... geradezu den Anfang der Darstellung dieses âcârya, nach Nâgeça also doch wohl eben der vârttika Kâtyâya=na's?, zu erkennen! Läge uns ein aparter vârttika-Text vor, der ja eben leider fehlt (s. oben p. 399), so wäre die Sache bald entschieden. So indess bleiben denn doch immerhin noch erhebliche Zweifel. In der obigen Dar=stellung des Bhâshya selbst wie Kaiyaṭa's vermisst man nämlich jeden denn doch eigentlich fast unumgänglichen Hinweis darauf, dass mit siddhe nicht einfach nur der mahân çâstraughaḥ, die eigentliche Darstellung, des âcârya, nämlich des bhâshyakâra, sondern ein fremdes Werk be=ginnt! Und es tritt hiezu ferner die weitere Schwierigkeit, dass jene Worte, um die es sich eigentlich hier speciell handelt, yathâ laukikavaidikeshu also, sich, s. oben p. 318, noch mehrfach im Bhâshya wiederfinden, und zwar

in ganz ähnlichen Sätzen, wie hier, die aber bestimmt nicht vârttika sind, so dass eben auch für ihre hiesige Verwendung die gleiche Annahme, dass es sich nämlich auch hier nicht um vârttika handele, an die Hand gegeben wird. Was haben überhaupt Kâtyâyana's vârttika, deren Zweck ja doch ist, gegen Pâṇini's sûtra zu Felde zu ziehen, hier in der Einleitung des Bhâshya zu thun, wo noch gar keine dgl. sûtra vorliegen? Kurz, ich bin doch noch sehr zweifelhaft, ob wir blos auf die Auctorität eines so modernen Scholiasten, wie Nâgeça, hin jene Sätze: siddhe . . . wirklich als vârttika, und zwar als vârttika Kâtyâyana's, zu fassen berechtigt sind. Jedenfalls aber verdient Bhandarkar besten Dank dafür, dass er uns auf dieselbe hingewiesen hat. — Schliesslich fügt er dann noch einige andere Bemerkungen an, auf die ich indess näher einzugehen hier nicht für nöthig halte.

Zu 327, 25 s. p. 454 n.[2]. — 364, 8 ff. Vgl. die ebenfalls höchst eigenthümliche Angabe bei Pâṇ. 7, 3, 78, dass √sar vor einem çit-Affix, in den Special-Temporen also, ungebräuchlich sei, und durch dhau (√dhâv) vertreten werde. — 415 die erste Note ist zu tilgen, das Wort erscheint durchweg als Çâra°.

Berlin, 2. Oct. 1873.

A. W.

A. W Schade's Buchdruckerei (L. Schade) in Berlin, Stallschreiberstr. 47.

Indische Studien.

Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums.

Im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

DR. ALBRECHT WEBER.

Professor o. des Sanskrit an der Universität zu Berlin, Mitglied der Königl. Akademie der Wissenschaften daselbst, auswärtigem Mitglied der Königl. Bairischen Akademie der Wissenschaften in München und der Société Asiatique in Paris, Ehrenmitglied der Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, der Asiatic Society of Bengal in Calcutta, der Bombay Branch Royal Asiatic Society, der American Oriental Society, der Société d'Ethnographie Orientale et Américaine in Paris und des Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië, corresp. Mitglied der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg und der Académie des Inscriptions in Paris, ordentlichem Mitglied der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und der historisch-theologischen Gesellschaft in Leipzig.

Mit Unterstützung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Vierzehnter Band.



Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1876.

Inhalt.

Die Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin hat auch für diesen Band bereitwilligst einen Beitrag zur Bestreitung der Druckkosten gewährt. A. W.

ATHA SUPARṆÂDHYÂYAḤ.

sûktam 1 (sec. cod. E).

1. sauparṇâni[1] pavitrâṇi[2] sû-'ktâny ekâdaçâ[1] 'bhyâset[2 et 3] | vâṃchân putrân paçûn vittaṃ svar-gam âyur anaṃdhâtâṃ[1] || 1 || sauvârṇa-parṇam amitâ-dyutim apra-meyaṃ châṃdo-mayâṃ vividhayajña-tanûṃ vareṇyaṃ | pakshau bṛihac ca bhavâto ratha-vâc ca yasya taṃ vainateyaṃ[1] ajaraṃ pra ṇâmâmi nityaṃ || 2 || ye vâla-khilyâ munayâḥ pra-siddhâs teshâṃ tapô-'rddhena vivṛiddha-tejâḥ | jâto garutmân[1] paramêçvarâ-'ṃçaḥ[2] sa no 'niçâṃ rakshatu pakshi-râjaḥ || 3 || yan mâṃgalaṃ sû-parṇasya vi-nâtâ 'kalpayat[2] purâ | amṛitâ-'rthaṃ prâ-yâtasya[2] tan me bhavâtu[2] maṃgalâṃ[2] || 4 || suparṇâ-''khyânam êkatriṃçad-vargâ-sûktaṃ[2] vâma-dêva ṛishir garuḍêṃdra-târkshyâḥ[2] | vinâtâkadrûsarpâ[1 et 2] devâ devatâs[1] traishṭûbhaṃ[1] chaṃdâḥ | parvâṇy adhyayane[1 et 4] brâhmaṇâ[2 et 4] 'bhi-çrâvaṇe câ vi-niyogaḥ ||5|| 1 ||

1 su-uktâni | ekâdaça | abhyâset — svaḥ - gaṃ — 2 chaṃdaḥ - mayâṃ — bṛihat | ca | bhavâtaḥ | ratha-vât | ca — pra | namâmi — 3 vâla-khilyâḥ — tapâḥ - arddhena — paramêçvara-aṃçaḥ — naḥ | aniçâṃ — 4 yat | maṃgalaṃ — akalpayat — prayâtasyâ E prima manu — bhavâtu | maṃgalâṃ — 5 garuḍêṃdra-târkshyâḥ | vinâtâkadrûsarpâḥ | devâḥ — traistûbhaṃ — brâhmaṇâ | abhi-çrâvaṇe E,

1 [1] sine avagraho. [2] accentus! [3] verbum cum praepositione compositum. [4] non conjunctum cum sequenti voce.

brâhmaṇa-abhiçrâvaṇe F prima manu, sed altera manus correxit: brâhmaṇâ | abhi-çrâvaṇe.

4 akalpat A.

2. dyâvâprithivyau[1] bhavâto[2] bhaginyau te mûrtti-matyau caràtas[2] tu lokân | dyaur âsît tatra vi-nàtâ su-parṇî bhûmis tu nâgy àbhavat kadru-nâmâ ||1|| te dèva-satre apàrâdhnuvamtyau[3 "1] tatò devair japa-hòmaiḥ pra-bâdhite | pra-pàdyetâm[4] târkshyam rishim bhayâ-''rtte drishṭvâ 'kshi[2] kadrvâ huti-bhir vi-nâçitam ||2|| palâça-parṇàvrimtasya[1 "2] samid-àrthe grihâ-''nànau | taràmtau gosh-pàde kau cit pamka-màgnâ ubhâv rishî ||3|| pamkè-samnân[4 "2] rishîn drishṭvâ vâla-khilyâms tu gosh-pàde | imdrèṇa hasite kruddhâs tatas târkshyam rishim gatâḥ[2] ||4|| tapò-'rddham tavà dàsyâmaḥ[2] sutam utpâdayâ[4] 'mdà-jam[1] | imdràsya vi nàyed darpam âtma-sàmbhâvitasya yaḥ ||5|| tapò-'rddham vâlà-khilyânâm târkshyàḥ pîtvâ mahâ-yàçâḥ | vi-nàtàyâm dadhau garbhàm âmdajânâm[1] anuttàmam ||6|| 2 ||

1 te iti — lokât E — nâgî (nârî F pr. m.) | abhavat; — 2 te iti — prabàdhite iti pra-bàdhite — bhayârtte iti bhaya-ârtte — drishṭvâ | akshi | kadrvâ | huti-bhiḥ — 3 samit-àrthe — griha-ânanau — goḥ-pàde — pamka-màgnau — rishî iti — 4 vâla-khilyân | tu | goḥ-pàde — gatâḥ — 5 tapàḥ-arddham — dâsyâmaḥ — utpâdaya | amdàjam — vi | nayet — 6 âmdajânâm.

1 nâry abhavat BD — 2 apa-râdhnuvamtyau BD — jûpa-homaiḥ A pr. m. — pra-bâdhate D — 3 samid-hârthe BD — tau tu BD — 4 lagnâv ubhâv api BD — 5 dàsyâmi BD — °yâmdaja B, utpâṭayâ 'mdaja D — 6 mahâçayàḥ A pr. m.

2 [1] sine avagraho. [2] accentus! [3] sic (°e a°) ABCD. [4] verbum cum praepositione conjunctum.

3. labdhvâ bîja-vâram punyâm çaunakî tu gurû-'dârî | çuddhâ-kshetre ca sam-pûrne kâlè 'mukta trir amdâjam[1] ||1|| âtûrâ[1] sâ tu sû-çronî kshatam kritvâ 'grajâ-'mdâje | bhidyâmâno "rdhva-nishkrâmtâ vi-dyun megha-sakhâ 'mbâre ||2|| hriyâ sâ parâm âpannâ[1] cimtayâmti muhur-muhuh | madhyâmam nir bibhedâ 'mdâm jâto[3] 'rkasya sakhâ 'runah ||3|| arunena jâtâ-mâtrena[2] çaptâ mâtâ tapo-dhânâ | dush-kritam kim mâhâ-punye[2] pâda-hîno 'smi camdi he ||4|| tasmin pra-sûte ravir â-jagâma[2, 3] bruvan vâkyâm devi dehî 'ti mahyâm | tâva suto[3] 'yam mama vâji-vegân dharttûm çakto bhavâ ca modâmânâ ||5|| 3 ||

1 guru-ûdarî — kâle | amukta — 2 kritvâ | agraja-amdâje — bhidyâmânâ | ûrddhva-nihkrâmtâ | vi-dyut | megha-sâkhâ | ambâre — 3 parâm | âpannâ — nih | bibheda | amdâm — jâtah | arkasyâ | sakhâ | arunah — 4 tapah - dhânâ | duh - kritam — asmi | camdi | he — 5 devi | dehi | iti — sutah | ayam — In fine vargi tertii cod. E habet: sûktam 1.

1 çaunakîs tu gurudarâm D — çuddhâpakshe A pr.m. — 'mumcat B — 2 kshitim BD — nihkrâmto BD — sakhâ 'mbarah B — 3 hriyayâ param BD — madhyamam tu tato bhidyâj jâtam arkah sakhâ nribhih BD — 4 drishtâ B, drishtvâ D — te mahâpunye pâdahîno hi varttate BD — 5 tasmin savitre tata âgamishyad bravad vâkyair devi BD (vâkye divi D) — divi AC — çaktas (çakyas D) tvam asi modamânah BD.

sûktam 2 (sec. cod. E).

4. garudasya jâtâ-mâtrasya[1] trayò lokâh pra-kampitâh[1] |

3 [1] sine avagraho. [2] accentus! [3] verbum accentum tenet et idcirco cum praepositione conjunctum exhibetur.

4 [1] accentus!

pra-kampitâ mahî sarvâ sa-çailâvanakânanâ[1] ‖1‖ gagânam nashṭâcamdrâ-'rkam[1] na jyotîmshi cakâsati | devatâ[2] bhayâ-vitrastâ[1] nashṭa-cêshṭaç ca mârûtaḥ ‖2‖ nâryo garbham na grihnamti samudrâḥ[2] çosham â[3] gâtâḥ[1] | gâvâḥ kshîra-vivarjitâ vi-dravâmti[1 4] bhayâ-''tûrâḥ ‖3‖ brâhmanâ veda-vibhrashṭâḥ[1] sarvatrâ ''sur[1] uro-gâmâḥ | sarvato[2] garuḍam jñâtvâ tam eva çâranam gâtâḥ[1] ‖4‖ tataḥ sarvê yathâ-sthânam tat-kshaṇêno 'ru-gâ gatâḥ[1] | garutmat-sambhâve nashṭâḥ punâḥ srishṭâḥ svayam-bhûvâ ‖5‖ maghânâkshatra-jâtânâm sarvavêda-çarîriṇâm[1] | sahasrâ-varshagarbhâṇâm[1] agni-stâmbhaḥ sma jâyâte[1] ‖6‖ 4 ‖

1 jâtâ-mâtrasya — sa-çailâvanakânânâ (°nî E) — 2 nashṭâcamdra-arkam — devatâḥ | bhayâ-vitrastâḥ — 3 â | gatâḥ — vi-dravâmti | bhaya-âtûrâḥ | brâhmaṇâḥ 4 sarvatrâ | âsuḥ (ûrvyâm F pr. man.) | uraḥ-gâmâḥ — gatâḥ — 5 uru-gâḥ | gatâḥ — punar iti — agni-stâmbhaḥ — In fine vargi quarti cod. E habet: sûktam 2.

1 jyotisham na pra kâçate BD — 2 mâruto nashṭacetasaḥ BD — 3 bhayânanâḥ BD — 4 sarvataç câ'py urumgamâḥ B, sarvatas tvâm urumgamâḥ D — nyâtvâ B pr. manu — garuḍam (tam g. D) paksha pâtayet BD — 5 tat kshaṇena gatâçrayâḥ BD — garuḍasya sambhave BD. — agnistambhaç ca BD.

sûktam 3 (sec. cod. EF).

5. ojasvinâm[1] vîram âsahya-sâham stoshyâmy aham gâruḍam vainateyam[1] | mâtaram yo nir-âkrîṇât[2] kadrvâ

4 [2] sine avagraho. [3] non conjunctum cum gatâḥ. [4] verbum accentum tenet et idcirco cum praepositione conjunctum exhibetur.

5 [1] sine avagraho. [2] accentus!

dâsye parâ-jitâṃ ||1|| tad ásya kármá vakshyâmi[2] vainatéyasya[1 et 2] çrîmátaḥ[1] | pṛithivyâṃ prathita-yaçasáḥ[2] somâharáṇa[2]-jaṃ mahat ||2|| kadrûç ca vai sú-parṇî cá paspṛidhâte sa-rûpayóḥ | sâ kadrûḥ sú-parṇîm ájayat sâ 'brávît[2] ||3|| satyaṃ kilai 'tad aparé vadaṃti dûrâ-''tmakaṃ dîrgha-jâtyâḥ sadai 'va | aprajñâná kalahe yâ sutaṃ me káṇâ ghorâṇi vacanâni kriṃtati[2] ||4|| prekshyáḥ[1] su-pâraṃ vi-nate su-parṇi sauparṇaṃ[1] cakshur iti vai çrutaṃ mé | açváḥ çveto[3] 'nag ásishṭa sthâṇau tasyâ 'sau kṛishṇas tiryañ avá vâti vâláḥ ||5|| 5

1 asabya-sâhaṃ EF — niḥ-ákrîṇât | kadrvâ — 3 sâ | abrávît — 4 kilá | etat — dûra-âtmakaṃ — sadâ | eva — 5 çvetaḥ | anak | asishṭa — tasyá | asau — tiryañ | avá.

2 prathitayasaḥ somaṃ âharaṇajaṃ mahat D — sà kadrû D — 4 aprajñâtâ BD — 5 prekshaḥ B — asishṭhaḥ P, asishṭha D — tiryañ AC, tiryâ◡ B, tiryâṃ D.

6. â 'nú dîdihîsha[1] nu na madéna mâdyasi na vâláṃ paçyâmi kim â páçyasi | yady açváḥ çveto yadi vâ 'pi kṛishṇaḥ kiṃ nu kena nu kathaṃ na páçyasi ||1|| anṛitaṃ vai tvaṃ vádasi kadru[2] kâṇe pratighṛishṭa-darçane | sarvá-çvetaṃ hy ahaṃ mánye nâ 'sya kṛishṇó 'sti kaç cana ||2|| yâvat tvaṃ dvâbhyâṃ vi-nate su-parṇi cakshúr-bhyâṃ paçyásy aruṇasyá mâtaḥ | tâvác cen nâ 'haṃ ekéna paçye[2] tad dâsî tavá syâṃ[2] tvaṃ ú vâ mamá syâḥ ||3|| dâsî te syâm iha sárpa-mâtar[2] yad dhy etad evaṃ na mṛishâ brávîshi[2] | mamá vâ tvaṃ ádite dâsyam adya kárishyasi haṃtá ced â 'vá-gatvâ ||4|| dûtaṃ pra hinvo mâtariçvána[3] âçâsâvo[2 et 4] vakshyá-

6 [1] dîdihishe est obscurum; an didihî 'shé scribendum? sed quid hoc loco sibi velit ishe (dat. vocis ish) difficillime intelligitur. [2] accentus. [3] sine avagraho. [4] verbum accentum tenet et idcirco cum praepositione conjunctum exhibetur.

ti[2] tad yàthâ-tathaṃ | ubhe vā̀ svayam eva gàchâva kadru[2] vahā̀mi tvà vā̀jî càrati[2] yatrā̀ 'sau ||5|| 6 ||

1 à | anù | dîdihîshe (dîdihishe F prima manu) — ut | na — â | paçyasi — yadi | açvàḥ — vā̀ | api — 2 kadru — hi | aham — na | asya | krishṇàḥ | asti — 3 cakshùḥ - bhyâṃ — tâvàt | cet | na | ahaṃ — ûṃ iti — 4 yat | hi | etat | evaṃ — cet | â | ava-gatvâ — 5 mâ-tariçvàne | âçàsàvàḥ — ubhe iti — kadru E, kadru F — carati | yatrà | asau — In fine vargi 6 EF: sûktaṃ 3.

1 dîdihishe B, dîdihisha D — à paçyase BD — 3 paçye yad dāsî BD — 4 màtar yyad dhy etad B, màtar yadhy etad D — vedâvagatvâ BD — 5 hiṇvo BD — vak-shati BD.

. sûktaṃ 4 (sec. cod. EF).

7. esha vâlo làṃbate vriksha-çaṃkau kac cid enaṃ[1] pa-çyàsi[1] laṃbàmânaṃ | jità mè'si samudra-sākshyà (c) chûdrâ mè bhava tvam āçramât[2] ||1|| samudre[2] ràmaṇîyàkaṃ dvîpàṃ[2] çuçruma çâçvàtaṃ | nâgānàṃ âlayaṃ[2] pûrvaṃ tatrà no vi-nate vaha ||2|| varshasy açrūṇi kim idaṃ gàrutmaṃs[2] târkshyàsya putras tvaṃ arishta-neme[1] | na tâdriçânâṃ[2] vihaga[2] dvije-'ṃdra çocàty apatyam[2] iti vai çrutaṃ mè ||3|| ârttiṃ[2] vai te vi-nate nayaṃty apa-nata-hriyâ[1] tv aruṇasyà mâtaḥ | ya àcāryàu[2] yuvato na càkrur[1] itthaṃ vai te 'çrù-mukhàḥ pataṃti ||4|| ahaṃ vàhâmi pari tân vàhâmi sarpān vahâmi yathā dushkrita--kārinī | dvîpānt[2] samudrasya[2] vahā̀mi[1] dushkrit[2] kadrûṃt sà-putrâṃ ùdakaṃ spriçaṃtîṃ[1] ||5|| 7 ||

1 eshaḥ | vâlaḥ — kat | cit | enàṃ — me | asi | samu-dra-sākshyât | çûdrâ — 2 naḥ — 3 varshàsi | açrūṇi —

7 [1] accentus! [2] sine avagraho.

garutman — dvija-imdra | çocàti — 4 nayamti | apanata-hriyâ (°yâm F pr. man.) | tu — ye — yuvatàḥ — cakruḥ — te | açrù-mukhâḥ — 5 duḥkrita-kâriṇî — duḥkrit|kadrûn (kadrûṃ F prima manu).

1 jità me shi BD — sâkhyâḥ B, sâkshâkhyâḥ D — çûdrâ BD — âçramâḥ BD — 2 tatro D — 3 vikshuḥ sâçrûṇi B, vikshusvâçrûṇi D — garutmantârkshyasva putras B — çaucati D — 4 ârtti D — apanatahyâttvaruṇasya B, anapatahyâtvaruṇasya D (patyatahyâ pr. m.) — âcâryâ BD — 5 kadrûnt samudrân BD.

8. yas tè kumâras[1] tarùṇaḥ su-parṇi yasya çâkhâḥ patàtaḥ khe nùdaṃnti[2] | taṃ prèshayasva[1] [2] balinaṃ sa ètu sarvân asmân nàyatu yatra sûryàḥ || 1 || ahaṃ sù-parṇaḥ pra-hito 'ruṇenà sarpâḥ[2] kàrishyâmi yad âha[3] çumgî | â ròhata kliçyàta mẹ çarîraṃ volhâ 'smi sarvân acireṇa sûryàṃ || 2 || tîkshṇâḥ sù-parṇâ bàhudhâ[1] marîcyaḥ sûryàsya tâ naḥ pra dàhaṃti bhogân | namàḥ pataṃgàya[1] ni vàrtta sâdhu yatrà mâtâ 'ditis tatrà gacha || 3 || alaṃ sûryàsya sadànaṃ gatenà dagdhâ nàs tanvàḥ savituḥ çikhàbhiḥ | vi-hâyà và tvâ pra pàtàma bhûmau ni vàrtta vâ çakune nodyamânaḥ || 4 || idaṃ na sâdhu yad idaṃ sù-parṇi sutân mamai 'nân[2] avàhat sadha-sthè | vi-ceshṭàmânân ura-gân asaktân javena sûryaṃ prati dahyamânân || 5 || 8 ||

1 nudaṃti — preshayasva — 2 volhâ | asmi — su-parṇâḥ — tâḥ — 3 mâtâ | aditiḥ — 4 dagdhâḥ | naḥ — 5 mamà | enân — asaktân — In fine vargi 8 EF: sû (pro sûktaṃ) 4.

2 yadâ çrugî D — çliçatu D — 4 pra patâmi B (prima manu). D — 5 sutasthe D prima manu — viveshṭamânân uragânushaktân BD.

8 [1] sine avagraho. [2] accentus!

sûktam 5 (sec. cod. E v. 9—10, sec. cod. F. v. 9—11).

9. ete sûryásya tapásâ 'bhi-táptâḥ kshitau várttamte 'ruṇa bhoga-vamtáḥ | aham na viṃdâmi hatiṃ sutânâm na ce 'ha tárkshyaḥ sa hi çarmá vidyát ||1|| etat te karmá parusham sú-parṇi yat saúraseyân[1] avábo balât tvam | ârttâ[1] kadrûr vádati dagdha-pútrâ nîcair várttethâḥ prabhavátsu nityám ||2|| abhi krámda stanayo 'd-ayó[2,3] 'da-dhîṃt samás tâs té parjanya giri-bhiḥ samtv âpáḥ | â hámtu çeshaḥ çikháram girîṇâm gachámtu sarpâḥ sálilasya madhyám ||3|| eko-'dakam pâram ápâram ástu maṃḍûkikâ vadatu sarva-râtram | upá dugdha-pádîm gâm dúhamtu mrila étu sthalám ichamânaḥ ||4|| svar-gân lokâmç cakshushá 'nv émi mátar aham ojásâ tarásâ baléna | athá katham dâsó 'smi jâtaḥ kim svit pâpam cakarthâ[2] 'thó pitâ me duç-cáritam cacârá[2] ||5|| 9 ||

1 aruṇa — ca | iha — saḥ | hi — 2 ârttâ | kadrûḥ — nîcaiḥ — prabhavát-su — 3 stanayá | ut-ayá | uda-dhîn | samâḥ | tâḥ | te — samtu — â | hamtu — 4 eka-udakam — mrilaḥ — sthâlám F prima manu — 5 svaḥ-gân | lokân | cakshúshâ | anú | emi — atho iti — duḥ-cáramti E.

1 varddhamte B — hatam BD — 2 yaḥ BD — °saurabheyân B — balâtvam B — kadru D — várttethâ A prima manu; varddhethâḥ B — 3 samâs te BD — 4 sarvarâtrân BD — mriga D — 5 cakshushâ 'nmemi B — jajâra D.

10. aham tayâ sparddhámânâ kadrvâ " çamsa upâ " dáde | ajânatî bhayám krodhât sá mâ 'jayat sam-parâye

9 [1] sine avagraho. [2] accentus! [3] verbum accentum tenet, et idcirco cum praepositione conjunctum exhibetur.

‖ 1 ‖ kathaṃ dâsyân mócayituṃ[1] vi-shahyâ mayâ dâsena yadi vâ prithivyâ | â cákshva çuṃge drilham ásmy ârtto[2] 'nnéna vâ 'py uta vâ dhanéna ‖2‖ gachâ 'nu-yukshvà[1et3] sarpân yadi mokshó 'sti kenà cit | mayâ vâ yadi vâ 'runenà paçu-bhir dhanéna vâ ‖3‖ na putrân vedâ na patiṃ tathâ 'haṃ yushmân vàhaṃty[1] abalâ kriçâ 'smi | kshîṇo dhâtur na javo mamâ 'sti kathaṃ dâsyât pari mucyeya vriddhâ ‖4‖ 10 ‖

1 kadrvâ | â | çaṃse | upà | â | dade — mâ | ajayat — 2 dâsyât | mocayituṃ — vi-sahyâ — ârttaḥ | annéna | vâ | api | uta — 3 gachà | anu-yukshvà — vâ | aruṇenà — 4 vedà — vahaṃtî — kriçâ | asmi — javaḥ | mamà | asti — In fine vargi 10 cod. E: sû 5.

1 upâdadhe BD — 2 prithivyâḥ B (prima manu). D — asmârtto D — ârtto 'néna A pr. manu; ârttonnevâna pyuta B pr. m. — 3 gachâniyûṃshi BD — 'sti kaç cana BD — 4 kskîṇo jatrur BD.

sûktaṃ 6 (sec. cod. E).

11. iṃdrásya somo ni-hito guhâyâṃ tritîyé prishṭhe rajáso vi-mâné | tam â[1] hritya[2] tarásâ çaṃ-támena tenâ "tmânaṃ nish-krîyaçaṃ[2et3] cara tvaṃ ‖1‖ somâṃ sarpâḥ pipâsaṃty asmâbhir ddiva à-hritaṃ | dur-âharó divaç ce 'ṃdúr garutmaṃt[4et2] sa cà nish-krayàḥ ‖2‖ â té çriṇomi vi-nate su-parṇi yadi brâhmaṇaṃ na jâghaṃtha[2] mâtaḥ | patishyâmi[2] tava kâmâya dûrâd divas prishṭhât

10 [1] accentus! [2] sine avagraho. [3] verbum accentum tenet et idcirco cum praepositione conjunctum exhibetur.

11 [1] non conjunctum cum sequenti voce. [2] accentus! [3] çám conjunctum cum nishkrîya! [4] sine avagraho.

somám ậ-harttạvâ ú || 3 || na brāhmaṇam jàghanậ 'ham gàrutmạm[4] na sàtrạ-ghnâ 'py àbhavad dvịtîyā | nâ 'nenàsạm enàsậ pro "rṇúvîmị[5] nâ "gà-sprịçọ apà[6] harậmy enàḥ || 4 || kim â[1] hṛitvâ kiṃ vi[1] jịtvâ kim ú kṛitvâ tu paurúshaṃ | dậsyâd vọ vi[1] prà-mucyẹya[2a7] tad ụ çaṃsàta[2] lelihâḥ || 5 || vâràṃ vạrîyàṃ[2] dịvy út-tạmâyậṃ rahàḥ çṛiṇumo vṛihad iṃdrà-rakshitaṃ | tam â[1] hṛitvâ 'mṛitạ-po "rṇúvema[5] dậsyân múcyasvạ yadị çaktịr asti te || 6 || || 11 ||

1 â | hṛityạ — niḥ-krīyaçaṃ (niḥ-krīya | çaṃ F pr. m.) — 2 dịvaḥ — duḥ-ậharàḥ | dịvaḥ | cạ | iṃdúḥ | gạrụtmạn | saḥ — nịḥ-krayàḥ — 3 jạghạṃthạ — ậ-harttàvai E; codex F hic nimis corrosus — ûṃ iti — 4 jạghāṇạ (jạghạghâṇạ F pr. m.) — sạtrạ-ghnâ | api | ạbhạvạt — na | ạnenàsam — pra | ûrṇụvîmị | na | âgà-sprịçaḥ | apà | hạrậmị — 5 â | hṛitvâ — vi | jịtvâ | kim | ûṃ iti — dậsyât | vạḥ | vi | prạ-mucyẹyạ | tat | ûṃ iti — 6 vạrîyàṃ | dịvi — ụ-ttạmâyāṃ E — â | hṛitvâ | ạmṛitạ-pâ | ûrṇụvẹmạ | dậsyât — F: sû° 5. —

1 nishkrîvaçaṃjaratvaṃ B (pr. m.). D — 2 pipâsaṃtv BD — divaṃçcedur D — 3 ậhartạvâ A (sec. m.). C — 4 satraghno abha° BD — nânena savedam enasâ D — spṛidho BD — harâmy ena B (pr. m.). D, harâmy eva B sec. m. — 5 pûrushaṃ D — dâsyâd vau D — çaṃsaba D — 6 divaḥ çṛiṇavo bṛihad BD (çṛivo D) — muṃcasva BD.

12. iṃdràsyạ somạṃ ni-hitạṃ guhāyâṃ tṛitîyāt pṛishṭhâd rajàso vi-mânāt | nị-hatyạ rakshạs taràsâ pra-ṇụdyâ[1] " hàrishyâmi ca vạ iṃdụṃ nu mạị 'va || 1 ||

11 [5] ita omnes. [6] sic (°o a°). ABCD. [7] verbum cum praepositione conjunctum.

12 [1] accentus!

sarvè dęvâ dịvi râkshaṃtị somâṃ bhûtâni cạ 'nyâni mạhâṃti tâta | tasyạ jânîshvạ[1] yadi te vị-shahyaṃ çreyọ 'bhaujishyât[2] tavà jîvịtaṃ mè ||2|| chaṃdâṃsị vai smó vi-nate su-parṇi yạjñaṃ yànị vi-tàtaṃ dhạrayàṃti | asàkṛid vai yàjña-mạhe pụras tâu mâ nó dạtà ni dàmẹ[3] 'va-màṃsthâḥ[1 et 3] ||3|| yâuị chaṃdâṃsi catur-utṭarâṇi yạjñaṃ vàhamtị[1] vi-tàtaṃ sạpta-tàṃtuṃ | tâny ạham àsmi vi-nate su-parṇị mâṃ dẹvatạḥ[4] prâ 'hinvạṃt somạṃ achà ||4|| nà 'nàçnato vîryaṃ kiṃ cạnà 'sty ạsmin lọke caràtaḥ su-parṇi | pṛịchâmi tvà vi-natẹ 'ham ẹtat kiṃ svit bhụktvâ 'thạ pathâmi[2] deva-lọkaṃ ||5|| 12 ||

1 prạ-nụdyạ | â | hạrịshyâmị — vạḥ — nu | mậ | ẹva — 2 dẹvâḥ — cạ | ạjñâni E. F (pr. m.; quod sec. m. habet, non liquet propter corrosionem codicis) — vị--sahyàṃ | çreyàḥ | ạbhaujishyât — 3 smạḥ — asàkṛit | vai | yạjñạ-mạhe | pụraḥ | tâu | mà | nạḥ | dạtâ | ni | dạmẹ | ạva-màṃsthàḥ — 4 cạtụḥ - ụttạrâṇi — vạhaṃtị — pra | ạhịnvạu — 5 na | anàçnataḥ | vîryàṃ | kiṃ | cạna | ạsti — bhụktvâ | athà — E: sû 6.

1 tata (tava D) induṃ namaiva BD — 2 cânyâni ACBD — 4 prâhiṇvant B — 5 bhuktvâ pathyayâmi D.

sûktam 7 (sec. cod. EF).

13. ẹsha mạhân parvàtạs tasyạ kûṭè mạhân hrạdas tatrà bhûtaṃ mạhàṃtàṃ | tad dhạstinạm avà[1] tîrṇaṃ gràhîshyasị sa tè bhạkshas tà ụbhau pàçya garuḍa ||1|| mạhạ-nâgo ghoshà-vâu nâmà pạtnî mạhâ-dàṃto mẹgha -ịvâ 'và bhâsate | taṃ tè 'dadât sạha sạkhyenà dhạtâ tau bhàkshayịtvâ 'thạ pathâmi[2 et 3] deva-lọkaṃ ||2|| vayâṃsị vai

12 [2] ita omnes codices. [3] verbum cum praepositione conjunctum. [4] sine avagraho.

13 [1] non conjunctum cum sequenti voce. [2] ita omnes codices. [3] accentus!

sinó vi-nate su-parṇi nâ 'smân bhûmau bhakshyamâṇam dhinoti | vṛiksham nó brûhi yadi vettha kam cid yatrâ 'dhi-ruhyâ[3] 'dmâ[3] rucyâ 'mbâ bhakshyam ||3|| yatra ṛishâyo[4] vâlâ-khilyâḥ su-parṇa vaikhânasâç[5] câ munayó vasamti[3] | yasya çâkhâḥ patitâ yojânâni tam â róha çâkhinam bhojânâya || 4 || naga-çreshṭham raúhiṇam gachâ[3] çîghram vṛiha-châkham janayituḥ sakhâyam | tam â-rúhya[3] bhakshâyethâḥ[3] su-parṇa sa céd garutman[5] vṛishâyen[3] na câ 'nyaḥ || 5 || 13 ||

1 eshaḥ — hṛidaḥ F — tat | hastinâm | avâ | tîr-ṇam | grahîshyasi | saḥ — tau — 2 meghaḥ - iva | avâ — te | adadât — 3 smaḥ — na | asmân — naḥ — yatrâ adhi-ruhya | adma | rucyâ | amba — 4 vâlâ-shilyâḥ F — vasamti — patitâḥ — 5 bṛihat-çâkham — saḥ — vṛishâyet | na.

1 mahân hṛidas A (sec. m.). C — tâv ubhau BD — 2 mahânâgau ghoshavâm D — patmî khâdamtau B, patmî shâdatau D — pathcyi B — 3 bhakshamânam BD — — kimcid BD — ruhyamamâdyâma bhaksham BD — 4 çâkhâ A prima manu — 5 sace garutman vṛishaye-janânyaḥ BD.

14. aham imau vâçîtâyâm-iva çuddha-padmau nâgaú matamgâ-'nucârau pra-bhinnau | agrâhaisham[1] pra-muditó[2] mahâmtâv adhvânam etam pâta etad dhrâjishyan || 1 || mahâ-vîryam hastinâm meru-mâtram saha-grâham dhâ-rayâmn amtarikshe[1] | javenâ vâyum balâ-vamtam îra-yamn[2] upai 'ty asau kampayân mâ su-parṇah || 2 || prati tishṭha rauhiṇam dhârayâsva çrameṇa vai mómumu-hur[1,2] bhavâni[2] | chamdó-bhir miçraḥ saha devatâbhir[3] â tvâ rokshyâmi sahâsâ 'ham garutmân[1] || 3 || eshâ prâcî[3]

13 [4] ita (yatra ṛi°) ABCD. [5] sine avagraho.

14 [1] ita omnes. [2] accentus! [3] sine avagraho.

garuḍa tâṃ çrayasva yasyâṃ vaikhânasâ[3] ṛishayo vâlâ-khilyâḥ | parâsyâṃ namati tâvât tiraçcî[3] sa céd garutman[3] vṛijinâd bibheshi[2] || 4 || abhâṃkshîḥ[2] çâkhâṃ vṛijinaṃ kârishyasi[2] hanishyasi[2] brâhmaṇân ye pṛithivyâṃ | atûrttaṃ tamo rajo vi nâçishyasi nâ " hârishyasi somâm etaṃ gârutman[3] || 5 || 14 ||

1 vâçitâyâm ‥ iva — mataṃga - anucârau — mahâṃtaú — pate | etat | dhrajishyan — 2 îrayan | upâ | eti — kampayân | mâ — 3 momumubuḥ — chaṃdâḥbhiḥ — sahâsâ | ahaṃ | garutmân — 4 saḥ | cet — 5 abhâṃkshîḥ — karishyasi — na | â | harishyasi — EF: sûktaṃ 7.

1 pataṃgânu° B — etat pata etadrajishyan BD (pata edra° D) — 2 airayan BD — kampayaṃ vâ BD — 3 çrame vai momuhur D — bhavâmi BD — miçlaḥ BD — garutman BD — 4 rathasyâṃ napati tâvart tiraçcî sa ce garutman B, rathasyâṃ namati vat tirâçcî sa ce garutman D — 5 etad garutman BD — abhâṃkshîḥ AC, abhâṃkshîḥ EF.

sûktaṃ 8 (sec. codd. EF).

15 savyena çâkhâṃ dhârayati[1] dakshiṇene 'târâ ubhau | balaṃ paçyâ[1] su-parṇasya na vâcâ pâri-mâyyâṃ || 1 || ko 'nu vâcâm îrayaty aṃtarikshe[2] mahodâyâm[2] | ekâḥ svapiti[1] me suto dvitîya upâ jâyate || 2 || ahaṃ vai té magha-vant saṃvatsaraḥ[2] pṛishṭhe 'dhi mâtrâ ni-hito 'yam âsmi | padâ 'nu çâkhâm adhârâṃ pra-vṛiṃdhi[1,3] biliṃthe[4] pakshâv api saṃ hârasva || 3 || nai 'nâṃ vadhraḥ pari hara(c) chata-cârmâ 'nu-chidaḥ | yâm âmba

15 [1] accentus. [2] sine avagraho. [3] verbum cum praepositione conjunctum. [4] ita omnes codices.

rauhiṇasyâ 'haṃ çrâṃtaḥ çâkhâm adhârayaṃ || 4 || na hastinâm bhakshayitvâ[1] biliṃthe[4] saha-grâhaṃ bhuktavân asmi çuṃge | diça[1] bhûyô bhakshyam anyaṃ mahâṃtaṃ yathâ triptaḥ svaḥ pathêyaṃ[4] kshaṇenâ || 5 || || 15 ||

1 dakshiṇêna | itârau — suparṇasyâ (sine avagraho) E — 2 kaḥ | anû — dvitîyâḥ — 3 adhi — ni-hitaḥ | ayaṃ — padâ | anû — pra-vridhi E. F (prima manu) — 4 na | çnâṃ — harat | çata-cârmâ | anu-chidaḥ (anu-chidâḥ E) — rauhiṇasya | ahaṃ — adhârayan E, adhârayaṃ F — 5 bhûyâḥ — svaḥr iti svâḥ —

1 dhârayaṃti C, dhârati D — itarâv ubhau BD — 2 airayaty BD — ekasyapati BD — 3 nihato 'haṃ BD — adhâṃ A prima manu — pravriṃddhi D — 4 vadhriḥ B — parihatachata° D — anuchiraḥ BD — adhârayan ACED, adhârayaṃ FB — 5 astinâṃ F pr. m. — bhakshayaṃtaṃ mahâṃtaṃ BD — sva B.

16. jaṃgamaṃ sthâvarâny[1] atty eshâ vrittiḥ sânâtanâ[1] | vayâṃsy ubhayâm açnaṃti sthâvarâṃ jaṃgamâṃ ça yat || 1 || nishâda-râshṭraṃ bahv ekâ-bhedaṃ tad addhi[2] tvaṃ mama kâmâya çûra | nâ '-çrâvayaṃti[2,3] na yâjaṃty ete 'nnâṃ çivaṃ çuçrumai 'tad gârutman[1] || 2 || brâhmaṇaṃ sma tu mâ hiṃsîç carâṃtaṃ janâtâm[1] anû | devaṃ kshamâ-pâraṃ çûra sa mrityur na tava parâḥ || 3 || ekâ-çîrshâ dvi-pâdâ dvi-hâstâ avâ[1] grihitâ[2] mamâ te su-parṇi | prichâmi tvâ vi-nate 'haṃ etat kiṃ svid rûpaṃ bhâvati brâhmaṇasyâ || 4 || rajasvalo[1] jâṭilaḥ pâṃka-daṃta unnîta-çikho vadâti[2] satyaṃ eva | amitra-

16 [1] sine avagraho. [2] accentus! [3] verbum cum praepositione conjunctum. [4] non conjunctum cum sequenti voce.

-madhye na bibheti mṛityoḥ sa brâhmaṇas taṃ sma mâ hân garutman[1] || 5 || 16 ||

1 sthâvârâṇi | atti | eshaḥ (eshâ F pr. m.) | vṛittiḥ — 2 bahu | ekâ-bhedaṃ | tat | addhi — na | â-çrâvayaṃti[2] — çte — amnâṃ — çuçruma | etat — 3 hiṃsîḥ — saḥ — mṛicyuḥ E — 4 ekâ-çîrshâḥ | dvi-pâdâḥ | dvi-hâstâḥ | avâ | gṛihîtâḥ — vi-nate | ahaṃ — 5 rajasvalaḥ | jaṭilaḥ | paṃka-daṃtaḥ | unnîta-çikhaḥ (unmîta-çikhaḥ E) — saḥ — mâ | han — In fine vargi 16 E habet: sû°s | arddhaḥ, F nihil nisi arddhaḥ.

1 aty D — eshâ BD, lacuna in C — udyaṃti B, adyaṃti D — 2 na çrâmyaṃti na vimuṃcaṃ A pr. m. ante nâçrâvayaṃti; in B pro yajaṃty legitur vimuṃ-caṃty — çuçrumetad B, çuçrumetaṃd D — 3 tavat-paraḥ D — 5 unnîçisho BD — In fine vargi 16 arddhaḥ AC, arddhaṃ BD.

sûktaṃ 9 (sec. cod. E).

17. shal[1] agnayo yaṃ purûshaṃ tapâṃti jaihvo hârdda audâro[2] raitâsaç ca | taptaç câ gharmaḥ çiçiraç ca çîtaḥ sa brâhmaṇas taṃ sma mâ hâṃ garutman[2] || 1 || matsyâ-iva biliçâṃ[3] jagrasâno gurû-'dâro bhavâti[4] brâh-maṇenâ | aṃgâra-iva vi-dahâṃn eti kaṃṭhaṃ s. b. t. s. m. h. g. || 2 || â hârishyâmi te somâṃ jñâto bhakshaḥ sânâtanaḥ[2] | â 'ṃtato bhakshâyishyâmy[4] ubhayaṃ sthâ-shṇû jaṃgamâṃ || 3 || vayâsâṃ râjânam abhimâti-shâhâṃ divyaṃ sû-parṇaṃ vayâsâ bṛihaṃtâṃ | çûraṃ sû-parṇam abhi yat pratîkaṃ târkshyâṃ çauṃgeyaṃ namaso 'pâ tishṭhe || 4 || çabdenâ 'sau pṛithivîṃ divâṃ ca saṃ-

17 [1] ita ABCD. [2] sine avagraho. [3] ita omnes codices. [4] accentus!

-nâdayâṃn eti nabho diçâç ca | manye çaùṃgeyo gàruḍò 'ruṇo vă priyaḥ putro bhàvati me kshaye 'dya.|| 5 || 17 ||

1 shaṭ | agnayàḥ — çîtaḥ | ◦ | 2 matsyàḥ - iva — guru-ùdaraḥ — aṃgâràḥ - iva — vi-dahàn | eti | kaṃṭhaṃ | ◦ | 3 â | harishyâmi — â | aṃtatàḥ — sthàsnù (saṃ° shṇu E marg., sthâṇù F prima manu) — abhimâti-sâhàm (E, lacuna in F) — abhi | yat | pratîkaṃ — namàsâ | upà | tishṭhe — 5 çabdenà | asau — saṃ-nâd-ayàn | eti | nabhàḥ | diçàḥ | ca — garuḍaḥ | aruṇaḥ — kshayè | adya.

1 sa bră°n A, sa brâhma° B, sa brâhmaṇas taṃ D — 2 vidahàṃti C prima manu — sa bră°n A, sa brâ° rutman C, sa brâ° B, sa brâhmaṇa° D — 3 jâto BD — ăṃtato BD — sthâshṇù AC, sthàsmi BD — 4 su-parṇaṃm abhi yat patîkaṃ D — 5 pṛithivîṃ ca divaṃ ca D — sannâdayàṃn AC, sunnâdayaṃn BD (m, non anusvârus, ante nâ) — kshaye 'dyat BD.

18. tatàḥ su-parṇaḥ sam àyâd bubhukshito mâtrâ "-jñâto bhàksha[1] yân vai ni-shâdân | â-krishyà pakshâv ànu-gamyàmânàṃt[2] saṃ-prâpyàṃs tu mukhàṃ pra-yachàte[1 et 2] || 1 || ut-plutyo[2] 't-plùtya[2] bhakshâṇăṃ ni-shâdân vai vi-haṃgàmaḥ[3] | gatè[2] kaṃṭhe tu cai 'kàsmin dahyate smâ 'gnirâçi-vat || 2 || nir-dhûme 'vi-shphuliṃge câ "rttaḥ[4 et 2] çùṃgâ-vacaḥ smàran[2] | ahò vîryàṃ dvi-jâtînâṃ jâtimătro-'pajîvinâṃ[2] || 3 || niḥ kràmâ 'smâd dvija-çreshṭha na bhakshas[2] tvaṃ hi mè bhaveḥ[2] | ete bhakshâ mayâ 'tro 'ptâ na tvaṃ çòcituṃ[2] arhàsi[2] || 4 || na mànye jîvàd-âtmânaṃ bhâryâ-pùtrair vi-varjitaḥ[2] | dvijas[4] tu sa-nishâ-dîkaḥ sa-sutàs tvan-mukhe vishaṃ || 5 || sa-jànaṃ taṃ dvijàṃ[4] tyaktvâ tîrtvâ câ "jñâ[4] vi-haṃgàmaḥ[3] | itàrân bhakshàyitvai[2] 'va siddhiṃ yâtas tatò dhruvaṃ || 6 || 18 ||

18 [1] ita omnes codices. [2] accentus! [3] falsa divisio! [4] sine avagraho.

1 saṃ | ayât — mâtrâ | â-jñâtaḥ (F. sec. m.) | bhaksha | yân — ni-sâdân — saṃ-prâpyân | tu — pra-yachâte — 2 ut-plûtya | ut-plûtya | bhakshâṇâṃ | ni-sâdân — vi-haṃgâmaḥ | gatè — ca | ekâsmin — sma | agnirâçi-vat — 3 niḥ-dhûme | avi-sphuliṃge | ca | ârttaḥ — smaran | aho iti — jâtimâtra-upajîvinâṃ — 4 niḥ | krama | asmât — bhakshâḥ — bhaveḥ — bhakshâḥ | mayâ | atrâ | uptâḥ — çocitum | arhâsi — 5 jîvât-âtmânaṃ — tvat-mukhe — 6 ca | âjñâḥ — bhakshâyitvâ | eva — E: sû° 9.

1 suparṇa çramayâd D — nikhâdân B pr. m. — âkrishṭa BD — pakshe nanu° B, paksher ananu° D — saṃprâpyăṃs tu B, saṃprâpyâṃ su D — 2 bhakshâṇân AC, bhakshâṇâṃ BD — nikhâdân B pr. m. — vihaṃgama BD — vaitasmin B — dahyate câ 'gni° BD — 3 vishpu° BD — vaca smâran AC — 4 nishkramadhyaṃ (nishka° D) dvijaçreshṭham abhakshas taṃ hi mân bhavet BD — bhakshyas A prima manu — mayâ proktâ BD — 5 jîvitâtmânaṃ BD — sanikânîkaḥ B pr. m., sanikâdîkaḥ sec. m., sanikhânîkaḥ D — sasutas tu mukhe BD — 6 svajanaṃ tadvijaṃ tyaktvâ tijnâtvâ (tijnâti D) vihaṃgama BD — itarâ bhakshamâpannâ siddhir bhavati tad (ta D) dhruvaṃ BD.

sûktaṃ 10 (sec. cod. E).

19. ahaṃ sú-parṇah patâtâṃ varishṭho mâtrâ-çishṭaḥ sóma-hâraç cárâmi | bhaujíshyam[1] ṛichaty aruṇasyá mâtâ tan mâ 'çivenâ 'bhi bhấva dvije-'ṃdra || 1 || abhy âyúshâ varcásâ tvâ vádâmi kac cid vas tâta kuçálaṃ gṛiheshú | kac cid garutmaty[2] árunasyá mâtâ na çócati

19 [1] ita omnes codices. [2] sine avagraho.

sparddhânaṃ mânâsaṃ vâ || 2 || vedâ 'ham etat kuçâlaṃ gṛiheshû dâsyâd duḥ-khaṃ vêdayate su-parṇî | â mâṃ-traye tvâ patatâṃ[3] varishṭha patâmy ahaṃ tri-divam iṃduṃ achâ || 3 || yajñasyâ tvâ rakshâtu[6] dakshiṇâç ca vârâṃ varîyaṃ[1] patâtaḥ pûrvâm astu te | ṛicọ yajûṃshi patâtaḥ[4] su-parṇa sarvâs tvâ 'horâtrâ[2,3] abhi câ çrayaṃ-tâṃ || 4 || svasty-ayânaṃ târkshyam arishṭa-nemiṃ ma-had-bhûtaṃ[1] vâyasaṃ devatânâṃ[2] | asura-ghnam iṃdrâ--sakhaṃ samat-sû bṛihad yaço nâvâm-ivâ " rûhema || 5 || aṃho-mucâm âṃgirâsaṃ gayâṃ ca svastyâtreyaṃ[2,3] manâsâ ca târkshyâṃ | prayâta-pâṇiḥ çaraṇaṃ pra pâdye svasti[2] sâṃ-bâdheshv abhâyaṃ no astu[6] || 6 || 19 ||

1 mâtrâ-çishṭaḥ — ṛichati — tat | mâ | açivena | abhi | bhava | dvija-iṃdra — 2 abhi — kat | cit | vaḥ — kat | cit | garutmati[3] — 3 vedâ | ahaṃ — duḥ-khaṃ — patatâṃ — 4 dakshiṇâḥ | ca — paritaḥ F pr. m. — ahorâtrâḥ F sec. m. E, hotrâḥ F pr. m. — 5 svasti--ayânaṃ — mahat-bhûtam — samat-sû — nâvâm-iva | â | ruhema — 6 aṃhaḥ-mucâm. — svastyâtreyam — svasti.

1 patâm D — varishṭha BD — mâtrâ çishṭaḥ A pr. m. — ṛichaty A pr. m., ichaty B, bhaujishyachamity D — 2 kacciddhas tâvat D — garutmaṃtv aruṇasya D — sparçataṃ mânasaṃ vâ B, sparçanamânasaṃ vâ D — 3 dâsyâdukhaṃ D — 4 vîrayaṃ A prima manu — patata D — açnute B, eçnute D — paritaḥ F pr. m. D — suparṇi BD — hotrâ F pr. m. D — 5. 6 svastyayanaṃ târkshyaṃ tânâṃ | asuhema (!) o | aṃho o târkshyaṃ | prayata o astu D[6].

19 [3] accentus! [4] abhinc accentuatio cessat in E. [5] ita (°o a°) ABCD. [6] scriba ambo versus ex Ṛigvedo (5, 51, 16. 17, vid. Mülleri praefationem vol. III pag. XXX) laudatos putans partim modo exhibet; prior eorum etiam in Adbhutabrâhm. I, 1 laudatur, vid. Weber zwei ved. Texte über Omina und Portenta p. 313. 314.

20. api svit kiṃ cid iha bhûtam asti bhavishyad vâ 'pi bṛihaspate[1] | yan mè rakshâṃ ni-hitâṃ atî-'tya[2] vîryèṇa somaṃ sahàsâ harèd itaḥ || 1 || shashṭiṃ sahasrâṇi rajàsa â-citânâṃ navà navatîr vedyâḥ çatâni | â hàrishyasi garuḍo vainateyaḥ[1] prâ-sahâ somaṃ ni-hito jihîrishuḥ[2,3] || 2 || kutàḥ svij jâtaḥ kasmâl lokât kàtarasyâḥ pṛithivyâḥ | bhauvanaṃ yo yùyutsati[2] dhanur-grâhàm anuttamaṃ[1] || 3 || su-parṇî vi-nàtâ nâma tapò 'tapyata dushṭaraṃ[1] | tasyâṃ jâto gàruḍo vainateyo[1] yaç ca somàṃ harttâ çàkuṇis tasyà viddhi || 4 || 20 ||

1 asti — vâ | api — yat | me — ati-itya — sahàsâ | harèt — 2 rajàsaḥ — navà | navatîḥ | vedyâḥ — prâ-sahâ — jihîrishuḥ F pr. m. — 3 svit | jâtaḥ | kasmât | lokât - yuyuchati F pr. m. — dhanuḥ - grâhàṃ | anuttamaṃ — 4 atapyata — duḥ - taraṃ F prima manu, dustaraṃ F sec. m. E — E: sû °10.

1 eha C — rakshâṃsi D — nihatâṃ BD — 2 rajata B — çatâbhi A prima manu — navatîrnnâvyâḥ B, navatîrvenâvyâḥ D — nihato D — jahîrishaṃ B, jihîrishaṃ D — 3 dustaraṃ BD — yasya somaṃ BD.

sûktaṃ 11 (sec. cod. E).

21. ahaṃ svid iṃdrà uta vainateyaḥ[1] kàtaraḥ çùçrâva bhuvànânî 'chan | iṃduṃ parâṃcaṃ[1] ni-hitaṃ vi-cakshaṇaṃ mame 't tu somaṃ sahàsâ hared yat || 1 || tavè 'ṃdra jâtam uta yaj jànishyat tavè 'ṃdra bhûtam uta yad bhàvishyat | tava diçàḥ pra-diçà ud-diçò bṛihat tavâ "-çishâ pra-çishâ sarvàṃ ucyate || 2 || mahân ghoshà upari çrûyate 'sau kathaṃ pùtra bhrâtàraṃ nâ 'bhi

20 [1] sine avagraho. [2] accentus! [3] ita (°rish°) omnes.
21 [1] sine avagraho.

dhãvasi | ekàḥ su-parṇo bhavàç ca devã nahy[1] ènam ekaḥ pra sàheta[2] çakraḥ || 3 || abhràtà bhràtrã garuḍò 'ruṇenã 'putrà çuṃgà vi-nàtà su-parṇî | nahi[1] mãtar aruṇo yãti[2] nûnaṃ gachà svayaṃ tri-divaṃ sòma-hàraḥ || 4 || 21 ||

1 iṃdràḥ — bhuvànâni | ichau - mamà | it — sahàsà | harèt | yat — 2 tavà | iṃdra — pra-diçàḥ — tavà | â-çishã — 3 ghoshàḥ — asau — na | abhi — devãḥ | nahi | enaṃ — 4 garuḍaḥ | aruṇenà | aputrà — nahi | mâtaḥ.

1 iṃdra D — katara D — nihibataṃ D — 2 tavedra D — jànishyat tavèṃjâtamuta yadbhàvishyat C prima manu — 3 surṇopa A prima manu, suparṇau D — çakra BD — 4 garuḍo ruṇonâputrâçrugâ D — svayatri-divaṃ D.

22 apãd bhauvanò nahi[1] çaṃ baṭ[2] kàroty[3] ati-hà tvâ 'sau nahàsaḥ[2] pra mãdyate | aṃdho jàgrivir nahàsaḥ[2] pra mãdyate kathaṃ sù-parṇo gàruḍo 'ti mokshate || 1 || ojà-iva sahà-iva nabhà-iva balàm-ivâ 'bhram-iva bhîr-iva | mahad balàm aprati-dhrishyam etad garutmàty[1] upa-mà nà 'sti çuṃge || 2 || vàtò 'sya prâṇân[1] marùto 'sya pakshâv agniḥ çirò rakshatu jâta-vèdàḥ | ahaṃ purastãd[1] aham àsmi paççàc caṃdro lalâmà[2] garuḍasyà prishṭhe || 3 || kiṃ nu ghoshàḥ çrûyate yatra somo bri-hàspate[1] haṃtà vedâ 'và gatvâ | jyâ hà çinte yadà 'vàsrishṭâ[1] rorûyate bàdhiraḥ sòma-pâlaḥ || 4 || aham etaṃ màgha-van veda ghoshàṃ su-parṇasyai 'sha patatàḥ[3] çacî-pate | vainateyo[1] hàrati yasya somàṃ ni-hatya tavà soma-pâlân garutmãn[1] || 5 || 22 ||

1 apãt — nahi | çaṃ | baṭ | karoti | ati-hâ | tvâ

21 [2] accentus!

22 [1] sine avagraho. [2] ita omnes codices. [3] accentus!

(ati | hâtvâ F pr. m.) | asau | nabhasaḥ — aṃdhaḥ — ati — 2 ojâḥ - iva | sahâḥ - iva | nabhâḥ - iva | balâṃ iva | abhraṃ iva | bhîḥ - iva — garutmâti — na | ' asti — 3 asya | prâṇân — asya — paççât — lalâmâ — 4 veda | avâ — çiṅkte F — yadâ | avâsṛishtâ (ava-sṛishṭâ E pr. m.) | rorûyate — 5 etaṃ | garutman (sine acc.) | magha-van | ghoshâṃ F pr. m. — su-parṇasyâ | eshaḥ — E: sû° 11.

1 chaṃ baṭ B — atihâstvâsau BD — 2 upamânâsmi B — 3 vâto smi B — bhakshâv BD — 4 cedâvâ AC sec. m., vedâvâ pr. et tertia — çiṃkte padâvasṛishṭâ BD — 5 somapâlân garutman D.

sûktam 12 (sec. cod. E).

23. apâd bhauvanâḥ kshipra-dhânvâ kvã 'sîd yasyâ 'gniṃ bâṇâ-mukhaṃ tiraççatã[1] | yasyâ bâhu-bhyâṃ vî-"yâte[2] sâyâko vṛishã triṃçat stâvanyâny ayûtâni shash-ṭiṃ || 1 || apâdaṃ vai bhîshayâmâṇaḥ su-parṇaḥ kship-ra-dhânvâ carati kshipreṇa çûrâḥ | nai 'naṃ carâṃ-taṃ pari bâṇa âsâ " yat somaṃ yad ãrcad[2] divy ût-ta-mâyãṃ || 2 || kvã 'rbudo nâhushaḥ kãdraveya ulûko bâl-bûlaḥ çvasânaḥ kvã 'sît ; sapan-nimishaḥ pra-liçaḥ kvã 'sîd yan ma imdum harâti vainateyaḥ[1] || 3 || kakub-bhaṃḍaç cakra-tûmḍaḥ kvã 'sîd açva-mukhaḥ kuṃḍa-kârṇaḥ kvã 'sît | vi-kroçânaḥ khara-kâṃṭhaḥ kvã 'sîd y. m. i. h. v. || 4 || kaçaṃbûko vênuko açvâ-kraṃdo[3] 'la-garddaḥ parûshaḥ kvã 'sît | nabhorûpa-sârûpau[2] kvã 'stâṃ y. m. i. h. v. || 5 || upa-tîraṃ varttâmânaḥ çaçâ-'kshaḥ krodhenâ martto ajânasya[3] karttâ | vyâdâya-svâpî vi-bhidaḥ kvã 'sîd y. m. i. h. v. || 6 || 23 ||

1 apât — kvâ | âsît | yasyâ | agniṃ — vi-îyâte —

23 [1] sine avagraho. [2] accentus! [3] sic (°o a°) ABCD.

stavanyâni — 2 na | enam — bâṇaḥ | âsa | â — ârcat | divi — 3 kvâ | arbudaḥ | nahushaḥ | kâdraveyaḥ | ulûkaḥ — kvâ | âsît — sapat-nimishaḥ — kvâ | âsît | yat | me — 4 kakup-bhaṃḍaḥ — âsît | ◦ | 5 kaçambûkaḥ | ala-garddaḥ — kvâ | âstâm | ◦ | 6 upa-tîram — çaça-akshaḥ — marttaḥ | ajânasya — kvâ | âsît || 23 ||

1 yasyâgni D — triṃçattamanyâny B, triṃçatya-manyâny D — 2 suparṇa BD — çûra BD — âsâm D — 3 nahusha D — balbulaḥ D — suparṇamishaḥ B — pradiçaḥ D — kvâsîdya ◦ D — 4 kakubhbhaṃḍaç AC, kakuṃbbhaḍaç D — cakratuṃḍa D — açvamukha D kharakâṃdbaḥ A — kvâsîdya ◦ A, kvâsîdyanma BD — iṃduṃ vahâti C — 5 °ṃdo lakarddaḥ purushaḥ BD — kvâstâṃ yanma ◦ ABD — iṃduṃ vahâti C — 6 çaçâksha BD — stvâpî C pr. m. — bibhidaḥ BD — kvâsîd yan ma ◦ ABD.

24. gatiṃ vi-jñâyâ çakunasyâ sarpâs tejo-balenâ garuḍasyâ çakra | te pânnagâ[1] vihagè-'ṃdrasya sparçâd bhîtâḥ çirâṃsy apy âdadhus tanûbhiḥ || 1 || ye vi-dyutau carâtaḥ sarvatò[1] ghnatî annaṃ rakshâṃtî abhâyâ bhayâ câ | cakshur-mukhâv asvâpann[2] îkshâmâṇâḥ[3] kathaṃ svid evâ 'ti pipâti gridhrâḥ || 2 || ye vi-dyutau c. s. gh. a. r. a. bh. câ | tâbhyâṃ sam âkhyad garuḍo vainateyo[1] vishûcyau[1] te ayât[2] svaḥr abhâyâṃ bhayâṃ câ || 3 || 24 ||

1 tejaḥ-balenâ — pannagâḥ | vihagâ-iṃdrasya — spar-çât — çirâṃsi | api | adadhuḥ — 2 ye iti — sarvatâḥ | ghnatî iti — rakshâṃtî iti — cakshûḥ-mukhau | asvâ-pan — eva | ati — gridhrâḥ | ◦ | 3 tâbhyâṃ — te iti | ayât | svâḥ — E: sû° 12.

1 çarâṃstapy B, çarâṃsy apy D — 2 îkshâmâṇâ

24 [1] sine avagraho. [2] ita omnes codices. [3] ita ABCD.

C pr. m., îkshamâṇe BD — 3 ye vi∘ A — samakshad BD — vishaúcyau A pr. m., vishûṃcyau D — te ayât (cum virâmo) t sva⁁r AC, teyâstar BD.

sûktam 13 (sec. cod. E)

25. yà mė mâyâ 'ni-mishato javīyasî saṃ-kalpajyo-tir[1][2] ani-varttamânâ | kshura-pàvir brahman kva⁁ nu sâ bàbhûva yan ma imdum haràti vainateyah[3] || 1 || yà tė mâyâ 'n. j. s. a. | tâm ātmasâcî gàrudo vainateyo[3] javâj javīyân ny ajàhâd[1] balėna || 2 || yan mė cakram ni-mishato javīyaḥ saṃ-kalpajyotir[1][2] ani-vartamânaṃ | kshura-pàvi brahman kva⁁ nu tad bàbhûva y. m. i. h. v. || 3 || yat tė cakraṃ n. j. s. ani-varttamânaṃ | tad âtma-sâcî g. v. j. j. ny ajàhâd[1] balėna || 4 || parvàtâ-'shṭhîrâḥ[1] kshura-pàvyaḥ su-bùdhnyo modâ hradâ hradinîḥ sûryà-varcasaḥ | caṃdra-iva bhâṃtîr bàhudhâ[3] viçva-rûpâḥ kathaṃ svid evâ 'ti pipâti gridhràḥ || 5 || tà grīva-chinnâ api ca mûrddha-bhinnâḥ krittâḥ sàcaṃte bahulâni çakra | apād bhauvano ni-hàtas tad āsîn mahad vaiçasam[3] akarot su-parṇàḥ || 6 || 25 ||

1 mâyâ | ani-mishataḥ — saṃ-kalpajyotiḥ — ba-bhûva | ∘ | 2 yâ | te ∘ | tâṃ — javât — ni | ajàhât — 3 yat | me — babhuva ∘ | 4 yat | te∘ | tat∘| 5 parvàta-ashṭhîràḥ — su-bùdhnyaḥ | modâḥ | hradâḥ — caṃdraḥ-iva — viçva-rûpâḥ | ∘ | 6 tâḥ | grîva-chinnâḥ — kri-tâḥ F pr. m. E — ni-hataḥ | tataḥ E — âsît.

1 kshurapavi D — ka nu D — bàbhûva ya∘ A, bàbhûva yan ma imdum ∘nateyaḥ C, babhûva yan ma∘ B — 2 nijahâd BD — 3 kanu D — bàbhûva ya∘ A,

25 [1] accentus! [2] falsa divisio. [3] sine avagraho.

bàbhûvạ yan mạ ∘ natẹyaḥ C, babbûva yan ma ∘ BD — 4 yat tè cạkraṃ ∘ vartamànaṃ A — saṃkalpa ∘ tad àt-masâci D — tadàtma ∘ B — nijahâ D — 5 parvàshṭhị-ràḥ C pr. manu, parvatàḥ shṭhîrâ D — kshuravyạḥ C pr. manu — hṛidinîḥ D — viçvarûpâkathaṃ khid D — 6 abhi ca BD — mûrddhabhiṃnâ D — kḷiptàḥ BD — bahudhâni BD — nihitas BD — vaiyaçasam B, vaiya-çasanam D.

26. àdityà rụdrà vasạvo 'thà sậdhyàḥ somạṃ raksh-àṃto bahụdhâ[1] ni-vishṭàḥ | marùto brahmạn kva[1] nu te bàbhûvụr yan mạ i. h. v. || 1 || prâṃcà[1] âyạn vasàvạḥ pre--"kshyàmâṇậ[2] ud-àṃcọ viçvẹ marụto 'thà sậdhyàḥ | dakshiṇâ rụdràḥ sạha gàṃdharva-sẹnayâ prạtîcà[1] âdityân ànayad vainatẹyaḥ[1] || 2 || vạiçvậnạro[1] jậta-vèdậḥ kvâ "sîd yo mạ iṃdùṃ pari-gṛihyâ 'dhi tishṭhati[2] | ạrcịr[2][3] jvalàṃtạm anighṛishṭa-tejasaṃ[4] kạthaṃ svid ẹvâ 'py ati yâtị gṛidhràḥ || 3 || ghṛitasyạ siṃdhûn anayad vaina-tẹyo[1] bạddhaṃ bạddhàny àyụtàni shạshṭiṃ | tais tàrpayị-tvâ tavà jậta-vèdasaṃ hirạṇmayạḥ[1] sroty àpata(c) chạkuṃ-tàḥ || 4 || vạiçvậnạraṃ[1] tạrpayitvâ[2] ghṛitẹnạ sarvân ạnyâṃt sòma-pậlân vị-jityà | mạhậmẹgha-iva nịmnâni[1] sạmâni kụrvan parâñ[1] gachad garụḍo vainatẹyaḥ[1] || 5 || || 26 ||

1 àdityàḥ | rụdràḥ | vasàvaḥ | athà — bạbhụ̂vụḥ (bạbhụ̂vạ F pr. m.) | ∘ | 2 prâṃcàḥ | ậyạn — prạ-îkshyà-mâṇâḥ (îkshàmâṇàḥ F pr. m.) — ụt-àṃcaḥ — athà — dakshiṇâ — prạtîcàḥ — 3 kvà | ậsît | yaḥ | mẹ — parị--gṛihyà | adhi — ạrcịḥ | jvalàṃtam (ạrcciḥ - jvalàṃtam F pr. manu) | anighṛishṭa-cetasaṃ (F, -tejasaṃ E) | ∘ | api | ati — 4 bạddhâni — sroti | ạpạtạt | çạkuṃtàḥ — 5 tạrpayitvâ — ạnyân — mạhậmẹghaḥ - iva — E: sû° 13.

26 [1] sine avagraho. [2] accentus! [3] non conjunctum cum sequenti voce. [4] ita ABCDE.

Incipit hunc vargum in codicibus B et D versus: ud açrayaṃtu cet.; vid. varg. 30 in fin. — 1 babhûvur ya∘ AC, babhûva yan ma∘ BD — 2 prekshamâṇâ BD — ajayad B sec. m. D — 3 arcijvalantam D — katham svid evâ 'ti pipâti gṛidhraḥ BD — 4 ajâyad B sec. m. D — çroty apatyachakuṃta D — 5 sarvâ ni-ṇmâ soma° D — padângachat B, padâ gachat D.

sûktaṃ 14 (sec. cod. E).

27. ekó bahûn bhî́ma-balo 'dhy átishṭhat tavai 'va çaktaḥ sa-dâço balé̄na | yan mé rakshàn dhárshita-vâṃ chakuṃtas tenâ 'sya kruddhaḥ pra hárâmi vajráṃ || 1 || tapo-mayáṃ kshura-pávi sva-vî́ryaṃ yená vṛitrasya hṛidáyaṃ ni-kṛiṃtaṃ | tan me vajraṃ prati-hataṃ çakuṃte bṛiháspate[1] kiṃ nu bhûtaṃ sú-parṇaḥ || 2 || esha chaṃdẫṃsi sahitâni çakra yajur-mayaḥ sâmá-tanûḥ sú-parṇaḥ | iṃdúṃ pîtvâ vîrya-vẫṃs[2] târkshya-pútras tena vajraḥ prati-hatas tavâ 'trá || 3 || idaṃ devânâm ari-ghâti vajráṃ â-vṛitrápûrvam ani-hatya çatrúṃ | tad â-vṛittaṃ tat surâṇâṃ na sâdhu vajrásya mânaḥ kriyátâṃ[2] garutmau[1] || 4 || aurvaṃ tanû-jaṃ vi sṛijâmy aniṃdya ta(c) chiṃdhi vajréṇa bhava[2] tvam îdyáḥ | hitaṃ devânẫṃ priyaṃ eva tubhyaṃ sâmnẫ 'smi karttâ na balé̄na çakra || 5 || risher mânáṃ karishyâmi[2] vajraṃ yasyẫ 'sthi-saṃbhávaṃ | vajrásya ca karishyâmi tavá cai 'va çáta-krato || 6 || 27 ||

1 bhîma-balaḥ | adhi — tavá | eva — sa-driçaḥ F pr. manu — yat — rakshâṃ F pr. m. — dharshita-vân (dharshi-tavân E) | çakuṃtáḥ — tená | asya — 2 tapaḥ-mayáṃ (tamaḥ-F pr. m.) — kshurapá-viḥ F,

27 [1] sine ávagraho. [2] accentus!

kshura-paviḥ E — ni-kṛitraṃ F pr. m., ni-kṛiṃttaṃ F sec. m., ni-kṛitaṃ E — tat | me — çakuṃte — 3 eshaḥ — saṃhitâni F pr. manu — yajuḥ-mayâḥ — iṃdûṃ F pr. m. — vîrya-vân — prati-hattaḥ F pr. m. — tavâ | atrâ — 4 ari-ghâti — â-vṛitrapûrvaṃ | ani-hatyâ — çatrûṃ F pr. m. — mânâḥ | kriyâtâṃ — 5 tat | chiṃdhi — bhava — sâmnâ | asmi — 6 karishyâmi — asthi-saṃbhâvaṃ — karishyâmi — ca | eva | çatakrato iti çata-krato.

1 çakraḥ BD — sadṛiço B — rakshâṃ BD — 2 kshura-paviḥ suvîryaṃ BD — yena vajrasya B — nikṛiṃtaṃ ABCD — 3 târkshyapûtra tena C; — 4 atighâti D — âvṛityâpûrvam C pr. m., âvṛitratyapûrvam D — 5 aniṃdi (diṃ D) tatsiṃdhi BD — bhava ttam (tvam D) okaḥ BD — 6 yasyâsti D.

28. chiṃnâṃ tridhâ[1] tat kuliçena[1] patraṃ tasyâ 'gra-khaṃḍâd abhâvan[2] mayûrâḥ | madhyé dvi-vaktrâ bhujagéṃdra-râjî mûlé ca çatrur nakulâḥ phaṇînâṃ || 1 || pṛichâmi tvâ çakune kiṃ-bâlo 'si kas té bhâgaḥ sam û sahyo[3] dvije-'ṃdra | â câkshva me vîryâm asahya-sâhaṃ sakhyaṃ câ no bhavati çâçvâtîbhyaḥ || 2 || ashṭau bhûmîr nava diças trîṃt sâmudrâṃ[1] châcî-pate | parâḥ-sahasraṃ parvâtân vaheyaṃ kâmayéyaṃ cet || 3 || iṃdûṃ cet sarpâḥ pâsyaṃti[2] tvayâ dattaṃ vi-haṃgama | ajânaṃ te kârishyâmi[2] tan na sâdhu bhâvishyati || 4 || nâ 'haṃ iṃdûṃ parâsyâmi[2,4] sarpebhyâḥ çatru-bâdhana | hṛitvâ tu darçâyishyâmi[2] çâkra mâ saûmya me kupaḥ || 5 || 28 ||

1 tasyâ | agra-khaṃḍât | abhâvat — bhujâgeṃdra-râjî — 2 kiṃ-bâlaḥ | asi — sam | ûṃ iti | sahyaḥ | dvija-

28 [1] sine avagraho. [2] accentus! [3] ita omnes. [4] praepositio cum verbo conjuncta.

-iṃdra — asahya-sāhaṃ — çăçvàtîbhyaḥ F pr. m. — cet — 3 divàḥ F pr. m. — trîn | samudrâu — paràḥ - sahasram — vaheyaṃ | kâmayèyaṃ — 4 vihaṃ-gama F pr. m. — karishyâmi | tat | na — 5 na | ahaṃ — parâsyâmi — darçàyishyâmi — E: sû° 14.

1 tasyagra D — râtî B — mûle tu çatrur BD — 2 çăçvatîbhyaḥ F pr. m. BD — 3 nava divas F pr. m. BD — trîn sàmudrâṃ C, trî sam° D — 4 ajanante B — sâdhur D — bàdhata D.

sûktaṃ 15 (sec. cod. E).

29. ayaṃ và â-hṛitaḥ[1] somas taṃ pàçyaṃtv iha pârthivâḥ | ahaṃ cà muktò 'smy aruṇaç cà mukto muktâ cà çuṃgà vi-nàtâ su-parṇî || 1 || ayaṃ somàḥ kâdraveyâ[1] mayâ svàs tṛitîyât pṛishṭhàd rajàso vi-mâuât | â-nîta iṃdus tad ù vo bravîmi saṃ paçyathai[1] 'naṃ pra jighâti ràjâ || 2 || ahaṃ hàrâmi vaḥ somaṃ sarvèshâm anù[2] dhâvatàṃ[1] | yo vîraḥ so 'nù sadatu sarvè vâ vîrayadhvam uro-gamâḥ[1] 3 || ayaṃ tà â-hṛitaḥ[1] somo yaṃ te 'ham àharaṃ[1] pure 'ṃdùm iṃdra | ahaṃ cà muktò 'smy aruṇaç cà mukto muktà cà çuṃgà vi-nàtâ ni-rodhàt || 4 || ahaṃ piprum namùciṃ çaṃbàraṃ ca hatvâ pure 'maṃ viprà-cittiṃ vi-jityà | dyâvāpṛithivî[3] pari dadhe vàsàsî-'va[4] vṛitra-hâ || 5 || ahaṃ baleṇâ 'ty àtaraṃ[1] sa-patnâṃt sarvàṃ bhavâmi 'dam ahaṃ balèna | evaṃ-balasyâ 'ti-balasya me sutaḥ kathaṃ svid iṃduṃ sahàsâ jahartha || 6 || || 29 ||

1 vaḥ | â-hṛitaḥ — muktaḥ | asmi | aruṇaḥ | ca — 2 kâdraveyàḥ — sva1r iti svàḥ — â-nîtaḥ — tat | ûṃ

29 [1] accentus! [2] non conjunctum cum sequenti voce. [3] sine avagraho. [4] ita (°siva) ABCD.

iti | vaḥ — saṃ | paçyathà | eṇaṃ (eṭam F pr. m.) — 3 anù | dhâvatâm — saḥ | anù — uraḥ-gamâḥ (urùṃ-gamâḥ F pr. manu) — 4 te | â-hṛitaḥ — te | ahaṃ | aharaṃ | purâ | iṃdùṃ | iṃdra | ∘ | ni-rodhât — 5 na | muciṃ E pr. m. — purâ | imaṃ — dyâvâpṛithivî iti — vâsàsî" iva — 6 balèna | ati | ataraṃ — sapa-tnãn F, sa-patnân E — bhavâmi | idaṃ — ati-balasya — svataḥ F pr. m.

1 ayaṃ ta B, ayaṃ na D — 2 kâdraveyâ mayâ sas BD — pratihâti BD — 3 sadata BD — urùṃgamâḥ F pr. m. B, uraṃgamâḥ D — sarve shâ D — 4 aharabaṃ B — 5 hṛitvâ BD — puromaṃ B — viprajitiṃ BD — pary adadhe BD — 6 sapatnaṃ C pr. m. — idraṃ D.

30. mâtâ mama vi-nàtâ su-parṇî dâsyâd duḥ-kham àgamat spardḍhayè 'ṃdra | tasyai nish-krayas tava somà âsît tam â 'hàraṃ te na vi-ghṛishṭam[1] anyaiḥ || 1 || tavà su-parṇo màgha-vaṃs tave 'ṃdùr bhûtó 'si bhavyàç ca bhavaṃç[1] cà çakra | tvaṃ goptâ 'si çaràṇaṃ tvaṃ sà-mudras[2] tave 'daṃ viçvaṃ bhuvànaṃ saṃ su çâdhi || 2 || çûraṃ sù-parṇam àruṇât kanishṭhaṃ annaṃ pra-tîyâ[1,2] 'bhi vàde 'mam iṃdra | varàṃ dadâmi te saumye yaṃ kaṃ ca manàse "psasi[1] || 3 || mat-sàkhyâd annàm amṛità-tvaṃ vâci tvam etad ubhàyàṃ vṛiṇîshva | târk-shya-putra[1] tvaṃ brûhi manàse "psitaṃ[1] varàṃ vṛiṇîshva vainateya[1,2] || 4 || nâgãn vṛiṇe bhakshyàṃ ahaṃ çàcî-pate vahèyaṃ yajñaṃ pra viçeyaṃ vedãn | adhîyîran[3,2] mâ brâhmaṇâḥ svarga-kâmâs te cã "pnuyus tri-dive saṃ-sadàṃ nau || 5 || nâgâs te bhakshâḥ saṃtu vihaṃgame-'ṃdra vahà yajñaṃ pra viça çûra vedãn | adhyèshyaṃte[3,2] tvâ brâhmaṇâh svargâ-'rthâḥ prâpsyàṃti[3,2] ca tri-dive saṃ-sadàṃ nau || 6 || ud àçrayaṃtu[4] sarpâ harshàmâ-

30 [1] accentus! [2] sine avagraho. [3] verbum cum praepositione conjunctum. [4] ita omnes codices.

ṇâḥ su-parṇaṃ drishṭvâ tri-dive patâṃtaṃ | tân bhâkshayitvâ balâ-vâṃ chakuṃto[1] varddhayan balâm asyâ 'dhy âvarddhata || 7 || 30 ||

1 duḥ-kham | agamat (â-gamat F pr. m.) | spardhayâ | iṃdra — niḥ-krayâḥ — somâḥ — â | aharaṃ | te | na | vi-ghrishṭam — 2 suparṇiḥ E pr. m. — maghavan | tavâ | iṃdûḥ | bhûtaḥ | asi | bhavyâḥ | ca | bhavan | ca — goptâ | asi — tavâ | idaṃ — sam | su | çâdhi — 3 pratîya | abhi | vada | imaṃ — saumyaṃ F pr. m. — manâsâ | îpsasi (îpsyasi F pr. m.) — 4 târkshya-putra — manâsâ | îpsitâṃ — vainateya — 5 bhakshâṃ F pr. m. — adhiyîran — ca | âpnuyuḥ — 6 vihaṃgama-iṃdra — adhyèshyaṃte — svarga-ârthâḥ | prâpsyâṃti — ca | deve F pr. m. — 7 ut | açrayaṃtu — sarppâḥ — balâ-vân | çakuṃtaḥ — asya | adhi | avarddhata.

1 agama D — niḥkrayas D — âsîs D — nabhiprishṭam D — 2 maghavan tave B — bhûto bhavyasya D — bhavishyadaçca BD — gopâ'si BD — samudramukras D — saṃ çiçâdhi BD — 3 aṃnaṃ A, aṃtaṃ C pr. manu, anaṃ D — dadâ te saumye yaṃ C — mase'psasi C pr. manu, manasepsyasi BD — 4 matsakhyâd aṃnam amritatvâ vâcâ tvam etad ubhayaṃ tave 'ha BD — putraḥ D — vainateyaḥ D — 5 vriṇo D — bhakshaṃ F pr. m. BD — yajñaḥ pra viçeyan vedân D — vedâ B pr. m. — adhîran mâ B, adhîraṇvâ D — te vâ "pnuyus D — 7 ultimus versus deest hic BD, sed prostat in varg. 26.

31. su shû-parvaṇy âva-sânaṃ mahâdraû[1] kritvâ nîḍaṃ[2] çâlmalau taṃ mahâṃtâṃ | garutmâṃtaṃ[1] garuḍaṃ vainateyaṃ[1] patâtri-râjam avâse johavîmi || 1 || sa mè stutaç chaṃdâsâ traishṭûbhena[1] hotrè 'va gharmaḥ pra

31 [1] sine avagraho. [2] ita (ḍ) ACEF.

jihâti vâcàṃ | çubhaṃ sú-shîmaṃ cà su-khaṃ cà dhehi vainateyo[1] jahy enàḥ sa-patnän || 2 || yady apy àstokaṃ yadi vâ 'py ahà 'çikhaṃ su-parṇaṃ manàsâ çrad-dadhänaḥ | sa eva nó mṛilatâṃ dîrgham âyur ddadätu naç cakshur balèna cirâyà || 3 || yaḥ saùparṇam[1] àdhî-'yîta nityaṃ parvàṇi-parvaṇi | vîro 'syà putro jäyeta medhâvî[1] brahma-varcasî || 4 || yaḥ saùparṇam[1] àdhî-'yîta nityaṃ parvàṇi-parvaṇi | anàṃta[1] svargàm[1] ârohed[4,5] gachen mamà sa-lokàtâṃ || 5 || âstikyâd iha sauparṇaṃ[1] yaḥ çriṇoti pra-ṇâmàvân | âpàd-bhyaḥ sarväbhyo mucyeta dvishad-bhyàç ca pra-mucyàte[4,5] || 6 || âkhyânaṃ[1] garbhiṇî ye 'daṃ çriṇuyât pràti-parvà cet | pumäṃsaṃ janayet putraṃ balinàṃ çatru-tâpànaṃ || 7 || sauparṇaṃ[1] cakshùr bhavati çrotrîṇâm anùsûyatâṃ[1,4] | svargäṃç[1] ca lokân gàcheyur[4] âvayòḥ kîrttanât sadä || 8 || namà iṃdra-suparṇayor namà iṃdra-suparṇayòḥ | manò-javâ ayàmâna âyasîm àtarat puràṃ | divàṃ su-parṇo gatvâya somàṃ vajriṇa â 'bhàrat || 9 || 31 ||

|| iti[6] suparṇâdhyâyaḥ[7] samâptaḥ[8] ||

1 su | su-parvaṇi — ava-mânaṃ E — mahâdraù — 2 saḥ — stutaḥ — traistùbhena | hoträ - iva (hoträḥ - iva F pr. manu) — su-sîmaṃ — jahi | enàḥ (enäṃ F pr. m.) | sa-patnän — 3 yadi | api | astokaṃ — vâ | api | ahà | açîkhaṃ (açishaṃ E pr. m.) — çra-tdadhänaḥ F, çrat | dadhânaḥ E pr. m. — saḥ | eva | naḥ — 4 adhi-îyîta[9] — vîraḥ | asya — brahma-varcasî | ∘ | 5 anaṃtaṃ F pr. m. — svargàṃ | ârohet | gachèt — 6 ästikyât F pr. m. — pra-nâmàvân (nâmà | vân F pr. m) | âpàt-bhyaḥ — dvishat-bhyàḥ — pra-mucyàte — 7 yâ | idaṃ | garbhiṇî | âkhyânaṃ | çriṇuyât | prati-parvà | cet | pumäṃsaṃ |

31 [3] ita (°ṃta) omnes. [4] accentus! [5] verbum accentum tenet (!) et idcirco cum praepositione conjunctum exhibetur. [6] ity ṛigvede E. [7] saup° D. [8] iti suparṇâdhyâyapadâni samâptâni F. [9] ita (iy°) EF.

putrám | jaṇayeṭ | ojasvinaṃ[1] (sine accentu) | çaṭru-tâpánaṃ F pr. manu; sec. manu ut supra — 8 anúsûyatâṃ (anu | sûyatâṃ E) | svargân | ca — gachẹyuḥ — 9 namáḥ — manáh-javâḥ | ayámânaḥ — vajriṇè | â | abharat — E: sûktaṃ 15.

1 nîlaṃ BD — taṃ maruto mahâṃtaṃ D — anáse A pr. m. — johavîti B sec. m. — 2 stutaḥ chaṃdasâ B, stuta chaṃdasâ D — pratibhâti BD — suçîmaṃ BD — sapatnâḥ D — 3 yady apy astomaṃ D — yadi vâ tv ahâçishaṃ BD (yadi vâ pi kṛiptaḥ kihâçishaṃ B pr. m.) — bale cirâya D — 4 suparṇam D — 5 ádhîyata C pr. m. — adhîyîta ni○ṇi○| D — 6 âstikyâh iha D — 7 yă idaṃ garbhiṇy âkhyâṇaṃ çṛiṇuyât strî parvaṇi parvaṇi | pumâṃsaṃ putraṃ janayed ojasvinaṃ çatrutâpanaṃ BD (conferatur F) — 8 svargâç ca D — kîrttayant (°yaṃt D) sadâ BD.

Der vorstehende Text des Suparṇâdhyâya ist aus Elimar Grube's Doctor-Dissertation darüber entlehnt, welche ausserdem noch eine specielle Einleitung und ein vollständiges Wortregister enthält (in Commission bei F. A. Brockhaus erschienen). Indem ich darauf speciell verweise, hebe ich hier nur einige äusserliche Momente hervor, die an dieser Stelle hier speciell in Betracht kommen.

Abgesehen nämlich von dem Inhalt beruht das Interesse dieses Textes insbesondere auf der eigenthümlichen Form seiner Ueberlieferung eben als vedischer Text, in saṃhitâ- und in pada-pâṭha also, und mit Accenten. Und zwar speciell weiter darin, dass diese Accentuation dabei vielfach unter vollständigem consensus codicum auf das Wundersamste verkehrt ist! Ein guter Theil dieser

Verkehrtheiten, insbesondere wohl alle die, welche sich auf den Satz-Accent, d. i. die Betonung der einzelnen Wörter in ihrem Verhältniss zu einander, beziehen, sind bereits oben durch: accentus! je ad l. markirt; ausserdem aber finden sich auch noch höchst auffällige Accentuirungen einzelner Wörter, worauf Grube in seinem Index je sub voce speciell aufmerksam gemacht hat. Zu diesen Accent-Wunderlichkeiten, die vielleicht hie und da, wie in den letzten Capp. des Çatap. Brâhmaṇa, s. meine Ausgabe desselben p. 1177. 1178 und diese Studien 10, 440, auf einer Verwechselung der saṃhitâ- und der brâhmaṇa-Accentuirungsweise beruhen mögen, treten denn auch noch mehrfach höchst auffällige sprachliche Irregularitäten, die ein eigenthümliches Interesse in Anspruch nehmen, und wohl nur zum Theil auf mangelhafte Ueberlieferung, resp. Corruptel des Textes zurückzuführen, zum Theil dagegen wohl jedenfalls bereits der ursprünglichen Abfassung auf Rechnung zu setzen sein werden.

Die vorliegenden sechs Handschriften zerfallen in zwei Gruppen, nämlich A - Chambers 47 saṃvat 1691, C - Chambers 49 saṃvat 1715, E - Chambers 48a (ursprünglich 48b) saṃvat 1691, F - Chambers 790f saṃvat 1692 auf der einen Seite, — und B - Chambers 48b (ursprünglich 48a) saṃvat 1590 çâke 1455, D - Chambers 721 saṃvat 1710 auf der andern. Die Vertreter beider Gruppen stimmen im Wesentlichen je auf das Genaueste zusammen, doch zeigt F hie und da einige directe Beziehungen zu BD. Und zwar ist die erste Gruppe in recht guten Handschriften, die zudem sämmtlich (E indess nur zu zwei Dritteln) accentuirt sind, und von denen zwei (EF) den pada-Text enthalten, überliefert. Die zweite Gruppe da-

gegen liegt nur in wenig correcten und zudem nicht accentuirten Abschriften des saṃhitâpâṭha vor; und zwar sieht es hie und da hierbei so aus, als ob D, die bei weitem schlechteste aller Handschriften, direct aus B copirt sei; doch streiten dagegen andere Stellen, wo D, abgesehen von etwaigen eigenen Fehlern, zum Mindesten doch die Fehler von B nicht hat, oder wo es gar direct andere Lesarten zeigt. Auch die Varianten der zweiten Gruppe überhaupt sehen zwar hie und da so aus, als ob sie eben nur durch schlechtere Ueberlieferung aus den Lesarten der ersten Gruppe entstanden seien; daneben indess zeigen sich doch auch wieder darin so erhebliche Differenzen, dass die Selbständigkeit der zweiten Gruppe dadurch entschieden gewährleistet wird.

Die Eintheilung in 15 sûkta findet sich nur in E; F hat nur Spuren davon; dem ersten varga nach sollten es nur elf sein; danach sollte aber auch das Metrum durchweg trishṭubh sein, während sich doch auch zahlreiche anushṭubh, und sogar ein Vers in vasantatilakâ (1, 2), vorfinden.

Es ist bei der Aufführung des Textes darauf Bedacht genommen worden, Alles, was der padapâṭha zur Klarstellung und Erläuterung des Wortbestandes darbietet, derselben einzuverleiben; in der That hat man jetzt wohl, nachdem durch meine Ausgabe der Taitt. S. in dieser Beziehung das Eis gebrochen worden ist, an jede Ausgabe eines Textes, für den ein padapâṭha faktisch vorliegt, die Anforderung zu stellen, dass derselbe, wenn man ihn nicht, wie Müller, ganz mittheilen kann, so doch wenigstens vollständig dafür ausgenutzt werde.[1]) Ruht ja doch

[1]) es hat eine dgl. möglichst vollständige Ausnutzung der einfachen Gesammt-Mittheilung gegenüber sogar einen gewissen Vorzug, indem sie, eben

darin immerhin ein gut Stück traditioneller Arbeit, das man jedenfalls vollständig zu kennen und vorzuführen hat, ehe man sich über Werth oder Unwerth des dadurch Geleisteten entscheiden kann. Im vorliegenden Falle wird man freilich oft genug über das Verfahren des padakâra staunen! Vielfach ist dasselbe zwar wohl durch die ihm offenbar bereits vorliegende eigenthümliche Accentuirung des saṃhitâ-Textes bedingt. Diese Entschuldigung hält indessen keineswegs durchweg vor; warum er z. B. nâçrâvayaṃti 16, 2 in na | â-çrâvayaṃti zerlegt, also der Praeposition â ihren Accent nimmt, oder weshalb adhîyîta 31, 5 in adhi | îyîta zerlegt wird, erhellt durchaus nicht. In Bezug auf nati, dîrghatvam, die pragṛihya, die Behandlung des iva und dgl. hat er sich meist den Regeln des Ṛik-pada angeschlossen[1]); die Behandlung der zu einer Verbalform gehörigen Praepositionen aber z. B. ist ganz regellos; auch der Gebrauch des avagraha zeigt viel Sonderbares.

Die angebliche Zugehörigkeit zum Ṛik (s. die Schlussangabe in E) wird äusserlich auch dadurch markirt, dass ḍ zwischen Vocalen zu l wird, obschon immerhin nicht zu dem ḷ des Ṛik, sondern zu dem einfachen l, wenigstens so weit unsere Mss. hierfür ausreichen (ausgenommen ist nîḍa 31, 1, wo nur BD l zeigen).

Berlin im März 1875.

A. W.

---

als eine bereits erfolgte Bearbeitung des betreffenden Materials, eine weit klarere Uebersicht darüber giebt. Die vollständige Aufführung des Pada-Textes bietet aber freilich allein die unbedingte Garantie dafür, dass wirklich Alles mitgetheilt wird, während bei der Ausnutzung dem individuellen Ermessen, sowie dem Irrthum und Uebersehen, Spielraum bleibt; die Vermehrung des Umfangs um mehr als das Doppelte wird jene indessen leider nur selten gestatten.

[1]) E führt bei nati u. dîrghatvaṃ d. saṃhitâ-Form am Rande direct an.

Prâkṛit-Studien.

1. Die Çaurasenî des Vararuci und die Recensionen der Çakuntalâ.

Pischel's Abhandlung „zur Kenntniss der Çaurasenî“ in dem ersten Hefte von Kuhn's Beiträgen zur vergleich. Sprachforschung 8, 129—155[1]) legt auf's Neue Beweis ab für die reiche Fülle kritischen Materials, die ihm zu Gebote steht. So dankbar wir daher seinen sorgsamen Fleiss sowohl wie seinen Scharfsinn begrüssen, so wenig muthet uns doch vielfach seine meist mit der zuversichtlichsten Bestimmtheit, fast im Tone der Unfehlbarkeit auftretende, oft geradezu leidenschaftliche Darstellung an. Schon wenn es sich irgendsonstwo um die grössere oder geringere Reinheit zweier oder mehrerer Recensionen eines Textes handelt, wird es stets zum Mindesten gesagt unangenehm berühren, wenn der Verfechter der einen derselben die Redaktoren der andern fortwährend als „Fälscher“ und „Verfertiger“, ihre Lesarten als „moderne Fälschungen“ brand-

[1]) nachstehender Artikel war ursprünglich auch für die „Beiträge“ geschrieben, konnte aber dort nicht mehr in das im Druck befindliche Heft aufgenommen werden, und erscheint daher hier; vgl. noch die im siebenten Bande der Beiträge befindlichen Artikel von Childers und Pischel (p. 450—62) und meine Erwiderung daselbst (p. 485—90).

[illegible] dazu thut, während doch immer [illegible] Bei dem flüssigen Zustande [illegible] Handschriften wie indischer Ueber[illegible] [illegible] Frage noch dazu an und für [illegible] zu stellen: „enthält die [illegible] und ist die andere nur [illegible] Bearbeitung derselben" (p. 136), [illegible] nicht umhin können, [illegible] Möglichkeit ins Auge zu fassen, dass keine der [illegible] Recensionen wirklich allein echt ist, dass die [illegible] die andere dort eine ursprünglichere Textform bewahrt hat. Bei solcher Sachlage [illegible] die Bezeichnung „Fälschung, Fälscher" anzuwenden, erscheint als höchst ungewöhnlich und trägt jedenfalls in die ganze Untersuchung von vorn herein einen Charakter der Animosität und Parteilichkeit, der da gar nicht hin gehört. In Indien sind eben bei dem durch das Klima bedingten häufigen Wechsel der Handschriften sowie in Folge der Umschreibungen in die verschiedenen Schriftarten des grossen Landes Textveränderungen der mannigfachsten Art kaum zu vermeiden gewesen, haben sich sich vielmehr auf rein spontanem Wege [illegible] müssen, und sind demgemäss auch factisch [illegible] jedweder Art, selbst die heilige Literatur theilweise nicht ausgenommen, zahlreich genug eingetreten, bei [illegible] häufigsten copirten Werken natürlich am meisten. [illegible] Commentare helfen da nicht viel (ausgenommen etwa [illegible] die den Gegenstand besondern Studiums bil[illegible] gerade die Herren Scholiasten haben sich [illegible] sie der einen oder der andern gramma[illegible] [illegible]torischen Schule angehörten, mit ihren [illegible] Freiheiten erlaubt, die dann, durch

ihre Firma geschützt, in Cours kamen. Bei dramatischen Werken traten dann gar wohl auch noch Bedenken oder besondere Wünsche von Regisseuren etc. hinzu. Kurz, es haben im Laufe der Jahrhunderte die mannigfachsten Einflüsse zusammen gewirkt, den ursprünglichen Text gerade der beliebtesten, volksthümlichsten Werke umzugestalten. Man denke z. B. an das Râmâyaṇam (bei dem freilich noch ein anderer Umstand, die ursprünglich vielleicht nur oder doch hauptsächlich mündliche Ueberlieferung nämlich, hinzutritt) und an das Pañcatantram. Wie viel Handschriften, so viel Texte, kann man da beinahe sagen. Natürlich muss man danach streben, in dies Gewirr einige Ordnung hineinzubringen, die einzelnen Gruppen und Recensionen zu sondern, und zu versuchen, ob man nicht für die eine oder die andere die relativ grössere Ursprünglichkeit erweisen kann. Aber man muss auch, wenn sich dies als unthunlich erweist, sich zu bescheiden und zu verzichten wissen. Es muss ja nicht sein! Schon jetzt aber, wo eben alle diese Fragen doch eigentlich erst recht auftauchen, wo über das in dem grossen Lande factisch noch vorhandene kritische Material doch immer, auch im besten Falle, vorerst nur noch unzureichende Auskunft vorliegt, resp. zu gewinnen ist, sich bereits für eine bestimmte Recension, als die wirklich echte, in jeder Beziehung beste, und vor den übrigen Recensionen durch grössere Alterthümlichkeit unbedingt hervorragende zu entscheiden oder gar zu erhitzen, mit ihr, wie dies Pischel für die bengalische Recension der Çakuntalâ sich gesonnen zeigt, so zu sagen durch Dick und Dünn zu gehen, scheint uns wenig gerathen.

Mit seiner im Eingang erwähnten Abhandlung bean-

spricht er indessen wirklich, diese Recensionenfrage der Çakuntala „endgültig zu entscheiden", und zwar meint er dies einfach dadurch erreichen zu können, dass er mit seinen in der That relativ ja ganz vortrefflichen Hülfsmitteln nachweist, dass in Bezug auf das Prâkṛit darin bei verschiedenen Punkten der Lautlehre die bengalische Recension (B) mit den Regeln Vararuci's (V) über die Çaurasenî, sowie mit dem Usus der Handschriften in der Mṛichakaṭikâ (M) und Urvaçî (U) übereinstimme, während die südindische Recension (S) und die seiner Meinung nach daraus erst secundär wieder geflossene sogen. Devanâgarî-Recension (D), denen sich die Mâlavikâ (Mâl.) mehrfach anschliesst, davon abweiche, „das Bestreben zeige, das Prâkṛit zu prâkṛitisiren und damit die Eigenthümlichkeiten der Çaurasenî zu vernichten" (p. 140), indem die „Fälscher", denen dieselben ihren Ursprung verdanken, an Stelle der Çaurasenî einfach die Mâhârâshṭrî gesetzt haben (p. 138).

Gehen wir denn zunächst auf diese Frage selbst ein und untersuchen wir den Sachverhalt, und zwar unter unmittelbarer Zugrundelegung der von Pischel durch Vergleichung der betreffenden Handschriften gefundenen kritischen Resultate [1]).

---

[1]) mit allem Vorbehalt natürlich, dass andere Handschriften, besonders etwa solche aus Südindien oder Kashmir diese Resultate doch vielleicht auch noch theilweise modificiren können! wie denn factisch bereits die eine von Burkhard verglichene Kopenhagener Telugu-Handschrift von den Londoner südindischen Handschriften sehr und zwar so erheblich abweicht, dass dies Pischel geradezu als eine „Unmöglichkeit" bezeichnete, und die Differenzen dadurch erklärte, dass Burkhard's Angaben einzig und allein aus einer ihm vorliegenden fehlerhaften Abschrift, nicht aus dem Original selbst stammten, eine Annahme, die darin einen Anhalt hatte, dass Burkhard sich in der That in dem Vorwort zu seiner Ausgabe nicht deutlich über die Art und Weise, wie er jene Handschrift benutzt habe, ausgesprochen

Von den 31 Regeln, welche V. für die Çaurasenî giebt, werden fünf von BMU strict beobachtet, während SD (und meist auch Mâl.) damit in Widerspruch stehen; nämlich (p. 130—140) 12, 3 die Verwandlung von nicht-initialem, unverbundenem t th in d dh, während SD theils t hie und da ausstossen, statt es in d zu verwandeln (diese Fälle stehen übrigens in absoluter Minorität), theils in einem Worte (in dem Namen der Çakuntalâ selbst) auch

hat, die indess seiner später erfolgten ausdrücklichen Erklärung gegenüber, s. Lit. C. Bl. 1873, p. 446 und „Flexiones Pracriticae" p. 4 (1874) in Nichts zerfällt. Da ich einmal hier diese letztere Schrift erwähne, so will ich doch gleich hiermit auch auf die sehr lebhaft gehaltenen Beschwerden, die Burkhard darin gegen meine Besprechung seiner Ausgabe im Lit. C. Bl. 1873 No. 10 richtet, antworten. Pischel's Doctor-Dissertation datirt vom 22. Juli 1870, Burkhard's Vorrede vom Juli 1872. Wenn daher auch B. das Mspt. seines Textes schon fünf Monate vor dem Juli 1870 der Druckerei übergeben hatte, so entband ihn dies doch in keiner Weise von der Ehrenpflicht, deren Erfüllung ich am a. O. von Jedem fordere, der nach Pischel eine neue Ausgabe, resp. Recognitio der Devanâgarî-Recension geben wollte, nämlich der, den Pischel'schen Angriffen darauf gegenüber die von ihrer Seite und zu ihren Gunsten aufzustellende Gegenrechnung vorzuführen. Im Texte selbst war ja dazu überhaupt keine Veranlassung gegeben, der konnte also ruhig wie er war gedruckt werden, wohl aber hätte dies in dem Vorwort, oder in einem Excurse geschehen sollen. — Wenn ich ferner in dem Glossar die in den Varianten vorkommenden Wörter vermisse, so weist dies B. damit zurück, dass durch deren Aufnahme das Buch noch theurer geworden wäre, und dass ferner dasselbe überhaupt nicht virorum doctorum, sed tironum usui bestimmt sei. Nun, diese eigentlich doch ziemlich überflüssigen „Flexiones pracriticae" vertheuern das Buch erst recht, und was die Rücksicht auf die tirones betrifft, so sollten erstens in unserm Fach dgl. Glossare sich eben nicht so bescheidene Grenzen setzen, zweitens aber ist ja doch wahrlich diese Rücksicht auf die tirones im Uebrigen in dem Glossar nicht gerade sehr hervortretend, vielmehr der für sie entschieden wichtigste Theil, das Prâkṛit, höchst mangelhaft behandelt, wie ich dies in meiner Anzeige speciell dargethan habe; auch im Verein mit den „Flexiones" bietet es in der That nur einen äusserst dürftigen Ersatz für die mangelnde châyâ, die ich meinerseits „in usum tironum" einem sólchen Glossar bei weitem vorziehe. — Meine Bemerkung sodann, dass vielleicht Manches von dem, was uns jetzt in den Lesarten des Kopenh. Telugu-Codex sonderbarlich erscheint,

verbundenes t (nt) in d (nd) verwandeln[1]), theils endlich statt des th fast stets nur h zeigen; — sodann (p. 140) 12, 10 die Bildung der Gerundia kadua und gadua, wäh-

---

der Abschrift, nicht dem Codex, selbst zur Last falle, dreht B. in ganz unberechtigter Weise dahin um, ich hätte ihm vorgeworfen, seinerseits signa scripturae saepius confundirt zu haben, während ich doch, wie ich ausdrücklich angebe, ihn (ebenso wie es Pischel ergangen ist) dahin verstanden hatte, dass er den Codex nicht selbst, nur eine lat. Abschrift desselben benutzt habe. — Wenn ich ferner gelegentlich erklärt habe, der Telinga-Schrift nicht so weit kundig zu sein, um, ohne meinen Augen eine Strapaze zuzumuthen, eine grössere Abschrift daraus zu übernehmen (und dies ist der Sinn meiner Angabe in der Z. der D. M. G. 26, 787), wenn ich somit dieselbe auch nur, so zu sagen, buchstabiren kann, so reicht dies doch für die Beurtheilung dessen, ob eine dgl. Lesart, wie die um die es sich in dem gegebenen Falle handelt, zu emendiren sei und wie dies etwa geschehen könne, allenfalls noch aus; ich habe nun zwar mit meiner Correctur in dem fraglichen Falle, wie es scheint, das Richtige nicht getroffen, indessen liegt dies wenigstens nicht an meiner grössern oder geringern Kenntniss der betreffenden Buchstaben selbst. — Endlich war mein Hinweis auf den Kopenhagener Katalog, aus welchem B. die genauere Bezeichnung des Codex hätte entnehmen sollen, sowohl bibliographisch als literargeschichtlich von Wichtigkeit; Ersteres darum, weil dort das Datum der Handschrift fixirt ist, Letzteres darum, weil dort bereits so specielle Auskunft über das Verhältniss derselben zu Böhtlingk's Edition gegeben ist, dass B. sich seine Angabe, dass dieselbe „nemo quod sciam virorum doctorum unquam perquisiverit", einfach hätte ersparen können. Der Nachfolger hat immer aufzusuchen und zu erwähnen, was seine Vorgänger bereits geleistet haben, zumal wenn es sich etwa, wie in diesem Falle, um eine Leistung handelt, auf die sich derselbe etwas Besonderes zu Gute thut. Ganz aus dem Kreise der „viri docti" ist übrigens denn doch wohl auch Der nicht auszuschliessen, der die lateinische Abschrift des Codex für die Petersburger Akademie gemacht hat, mag dieselbe auch immerhin fehlerhaft genug ausgefallen sein.

[1]) aus dem zu Hemac. 4, 260 für die Nichtverwandlung des t in d von Hem. selbst angeführten Beispiele halâ saüntale folgert Pischel (p. 131) ohne Weiteres, dass „Hem. noch nicht eine mit SD identische Recension der Çakuntalâ gekannt habe"; bei ihnen heisst es nämlich eben constant: saündalâ (und zwar so constant, dass diese Schreibung sich sogar in das betreffende Beispiel zu, nicht in, der entsprechenden Regel des Draviḍen Trivikrama, welche ihrerseits selbst, nach Pischel, die Verwandlung des t hierbei verbietet, eingeschlichen hat). Aus diesem einen Beispiele einen

rend SD karia und (Mâl.) gachia haben[1]; — ferner (p. 141) 12, 12 die Beibehaltung des bh in bhodi und bhodu, wo SD vielmehr[2]) hodi und hodu lesen; — weiter (p. 144) 12, 18 die Ersetzung von √ darç durch pekkh, während SD daneben vielfach dakkh (S), resp. dekkh (D) zeigen; — endlich 12, 23 die Vertretung von eva durch jevva, während SD nur evva haben.

Dem gegenüber stehen nun zunächst zwei Regeln, in denen SD sich einer von V. gegebenen Erlaubniss constant oder doch mehrfach bedienen, während BMU dies nicht thun; nämlich (p. 142) 12, 11 der Ausgang des Nom. Plur. Neutr. auf âṇi statt âiṃ und 12, 25 die Verwendung des Nom. Plur. vaaṃ neben amhe. Obschon Beides von V. erlaubt wird, erkennt Pischel hierin eine „Sanskṛitisirung", nach unserer Meinung auch ganz mit Recht. Indessen was dem Einen recht, ist dem Andern billig. Mit demselben Rechte also kann man umgekehrt die Befolgung der Regeln 12, 8. 10. 12 durch BMU als in ihnen vorliegende Sanskṛitisirungen bezeichnen.

Es finden sich sodann bei V. mehrere Regeln, welche in BSD gleichmässig beobachtet werden; ich bemerke daher in Bezug auf dieselben hier zunächst nur, dass man

---

solchen Schluss zu ziehen, geht etwas weit! Aller Vermuthung nach lag D ja schon dem Schol. zum Daçarûpa vor, dessen Citate wenigstens die Lesarten von D zeigen, und dér ist älter als Hemacandra. — Uebrigens zeigt ja auch die nächstfolgende Regel bei Hem. (4, 261), dass ihm die Verwandlung von nt ir nd erlaubt schien, wenn er sie auch, seinem Scholion zu 4, 260 zufolge bei dem Namen der Çakuntalâ gerade nicht adoptirt zu haben scheint.

[1]) es sind dies übrigens nicht Mâhârâshṭrî-Formen, wie Pischel (p. 141) angiebt; diese lauten vielmehr kâûṇa (s. Schol. zu Vâr. 4, 23. 8, 17 und Pischel selbst auf p. 140) und gamia.

[2]) wie die Mâhârâshṭrî, s. Var. 8, 1.

es ebenfalls in den Kreis der eben berührten „Sanskṛitisirungen“ ziehen kann, wenn die Çaurasenî nach V. nur kar nicht kuṇ (12, 15), nur ciṭṭh nicht ṭhâ (12, 16), nur sumar nicht bhar (12, 17), nur itthî nicht mahilâ (12, 22), sowie endlich die Locative auf mi überhaupt gar nicht (12, 26) anerkennt. In Bezug sodann auf die Substituirung von √de für dà (12, 14) sowie auf die allgemeine Erlaubniss (12, 28) in der penultima beim Verbum finitum e statt a zu setzen, findet gar keine Differenz von der Mâhârâshṭrî, der Texte wenigstens, statt, es ist somit unklar, weshalb dies überhaupt angegeben wird.

Endlich aber führt V. auch mehrere Regeln an, die weder in B noch in SD beobachtet werden; einige derselben sind zwar nur facultativ, andere aber ganz bestimmt. Nach 12, 5 wird putra, allerdings blos kvacit, mit ḍ geschrieben; es erscheint jedoch stets nur als putta; — nach 12, 6 soll sama zu sima werden; es findet sich nur sama; — nach 12, 7 kann die letzte Silbe von brahmaṇya, vijna, yajna, kanyakâ zu ñj werden; vijna kommt nicht vor, aber brahmaṇya, yajna, kanyakâ erscheinen stets nur mit ṇṇ; — nach 12, 19. 20 soll es von √as nur in 3 p. Sgl. Praes. atthi lauten, im Uebrigen dagegen acha dafür eintreten; diese letztere Form ist in BSD (wie in den Dramen überhaupt) ganz unbekannt, sie verwenden durchweg, nicht blos in 3 p. Sgl., die √as. Pischel will nun zwar in 12, 19 die Lesart aster acchaḥ beseitigen, und wie es scheint, vielmehr atthaḥ lesen; es bleibt unklar, wie er sich das gedacht hat, und was dann aus 12, 20 werden soll; die Angabe der beiden sûtra lautet im Uebrigen so bestimmt, dass daran nicht zu deuteln ist; — nach 12, 21 kann 1 p. Sgl. Fut. auf ssam (statt ssâmi) auslauten und

tritt dann Verlängerung des Vocals davor ein; in der That lautet diese Form in BSD stets auf ssaṃ aus, Verlängerung des Vocals davor tritt aber nie ein; — nach 12, 27 fehlt das Âtmanepadam völlig; indessen in B wenigstens findet sich mehrfach die 2 p. Sgl. Imper. auf ssa; — 12, 29 scheint zu bedeuten, dass die 1 p. Sgl. Imper. auch auf e auslauten kann; Beispiele der Art liegen in BSD nicht vor.

Nach dieser Uebersicht kommen wir nun eo ipso zu der Frage, ob diese Regeln V.'s über die Çaurasenî für das Prâkṛit der Dramen so verbindlich sind, dass man dasselbe einfach danach zu gestalten hat, und dass man ferner aus der in den Mss. der verschiedenen Recensionen eines dgl. Textes vorliegenden grösseren oder geringeren Uebereinstimmung damit auf die grössere oder geringere Originalität einer derselben zu schliessen berechtigt ist?

Pischel bejaht beide Fragen unbedingt, denn er erklärt ausdrücklich (p. 139), er trage kein Bedenken, die Regel V.'s (es handelt sich um dh, nicht h, statt th), selbst gegen alle Handschriften consequent durchzuführen, also auch z. B. überall maṇoradho zu schreiben, „ein Verfahren, das nur denen zu kühn scheinen werde, die die klägliche Ueberlieferung der Prâkṛit-Stellen in den Handschriften nicht aus Erfahrung kennen"; und er spricht sich ferner direct dahin aus (p. 144), dass „wir in dem, was V. nicht erwähnt oder geradezu verbietet, wenn es sich trotzdem findet, keine Alterthümlichkeiten, sondern im Gegentheil moderne Fälschungen zu sehen haben", daher er denn auch, was speciell die Wurzel dakkh, resp. dekkh betrifft, bei dem „unwiderleglichen" Decret stehen bleibt (p. 146), dass „diese Wurzeln überall aus der Çau-

rasenî zu entfernen (früher hiess es, und dies ist offenbar auch hier der Sinn: aus den Dramen herauszuwerfen) und die deutlichsten Zeichen der Fälschung und Willkür sind."

Freilich in Bezug auf die eine Regel (12, 19) wenigstens, welche die Ersetzung der √as durch acha gebietet, ist er ein arger Ketzer, und erklärt schlankweg (p. 149): „für die Çaurasenî ist diese Form nicht zulässig". Und zwar bezeichnet er diese Regel als „die einzige, welche mit den jetzt bekannten Dramen nicht übereinstimmen würde." Für 12, 5. 7 nämlich vermisst er „Belege", verschanzt sich resp. für 12, 7 speciell dahinter, dass diese Regel nur optional sei; dasselbe wird denn also auch für 12, 29 seine Auskunft sein (kurios freilich immerhin, dass BSD von den betreffenden Optionen niemals Gebrauch machen.)

In Bezug auf die Differenzen bei 12, 6. 21. 27 aber, die er ganz mit Stillschweigen übergeht, lautet seine Meinung hienach also wohl dahin, dass dabei überall, selbst gegen alle Handschriften, der Text à la Vararuci zu constituiren ist, und alle Abweichungen davon, wie bei 12, 18, moderne Fälschungen, resp. die deutlichsten Zeichen der Fälschung und Willkür sind?

Das wäre denn freilich ein ziemlich einfaches Verfahren; man könnte sich dann die Mühe, die Handschriften so sorgfältig zu collationiren, wie dies Pischel selbst gethan hat, eigentlich ganz sparen. Sollte man nicht aber denn doch bei solchem Vorgehen statt eines echten vielmehr nur einen Vararuci-sirten Text erhalten? Für diejenigen Dramen, welche erweislich modern sind, wäre dies ja wohl in der That vielleicht gerade kein grosser Schade, denn ihre

Verfasser haben eben factisch nur ein schablonenmässiges Prâkṛit geschrieben, obschon immerhin bemerkenswerth ist, dass auch sie sich doch nicht ganz an V. anschliessen, sondern eben auch mehrfach, in directem Widerspruch mit ihm, einem anderweitigen einmal recipirten Usus folgen. Wie aber steht es nun gar mit dén Dramen, für welche immerhin doch die Möglichkeit vorliegt, dass ihre Abfassung überhaupt früher zu setzen ist, als die Prâkṛit-Grammatik des Vararuci? Wer freilich geneigt ist, mit Pischel dieselbe so zu sagen an das Ende der Tage zu setzen, ihren Verfasser nämlich mit dem vârttika-Verfasser zu identificiren, dem werden dergleichen Skrupel fern liegen. Ich habe meinen Dissensus in dieser Beziehung bereits anderweitig speciell motivirt (Lit. C. Bl. 1874, p. 462), und beharre demnach auch zunächst dabei, dass die Priorität Kâlidâsa's vor V.[1]) bis auf Weiteres immerhin denn doch möglich, das Gegentheil wenigstens durch nichts bisher erwiesen ist. Die indische Tradition selbst, reilich in dem bekannten versus memorialis spät genug beglaubigt, setzt ja doch wenigstens zwei Träger der beiden Namen — und sie meint ihrerseits gewiss die berühmtesten Träger derselben — geradezu gleichzeitig, beide nämlich an den mythischen Hof des Königs Vikrama (über einen singhalesischen Commentar zu jenem Verse s. Codices Indici Bibl. Hauniensis p. 146). Für diese

[1]) mit Recht rectificirt Pischel (p. 145) meine Angabe in Kuhn's Beiträgen (7, 489 Note), als ob von der Urvaçî auf eine dergleichen Priorität zu schliessen sei, da ja doch vielmehr eher gerade das Gegentheil der Fall sein könnte, wofür er sich auf meine eigene frühere Darstellung (Ind. Streif. 2, 57) beruft. Es liegt eben ganz einfach in der betreffenden Note, wie der Zusammenhang ja auch sofort ergiebt, ein directes Verschreiben vor; statt „Hauptgrund hiefür" ist darin vielmehr „Hauptgrund hiegegen" zu lesen.

Dramen unterliegt denn also natürlich die complete Vararuci-sirung ihres Prâkṛit schon an und für sich sehr erheblichen Bedenken. — Warum sollte man sich übrigens dabei, wenn man einmal so vorgehen will, auf die Çaurasenî beschränken? müssten dann nicht auch die Mâgadhî-Stellen mit den Dekreten V.'s in Einklang gebracht werden? „Wenn schon, denn schon!" sagt der Berliner.

Wie aber nun gar, wenn wir weiter gehen und es geradezu als ein πρῶτον ψεῦδος bezeichnen, dass V. überhaupt bei Abfassung seines Werkes das Prâkṛit der Dramen speciell im Auge gehabt habe? Allerdings ist dies bisher die allein geltende Ansicht gewesen, der ich auch meinerseits gehuldigt habe. Es ist Garrez's Verdienst, in seiner auch von Pischel (p. 129) bereits citirten Kritik meiner Abhandlung über das Saptaçatakam des Hâla zuerst das Irrige dieser Ansicht speciell an den Tag gelegt zu haben, s. Journal Asiatique 1872 August-September p. 209. Seine Worte lauten (ich citire sie in extenso, weil einzelne Hefte des J. A. leider schwer zu haben sind): „Elle (la grammaire prâkrite de V. nämlich) n'a certainement été rédigée ni à l'usage des poëtes dramatiques, ni d'après leurs oeuvres. Sur les douze chapitres, qu'elle contient, neuf sont exclusivement consacrés au mâhârâshṭrî, dont on ne trouverait peut-être pas soixante vers dans tout ce qui nous reste du théâtre indien. Le paiçâcî, qui est traité dans le dixième chapitre, n'est même représenté dans aucune des pièces connues. Le mâgadhî, enseigné dans l'onzième chapitre, diffère considérablement de celui des drames. Enfin le çaurasenî, le dialecte le plus usité sur la scène, est relégué tout à la fin de l'ouvrage de Vararuci; il n'a obtenu une place en rapport avec son im-

portance au théâtre que dans les grammaires postérieures. Il est bien difficile d'admettre, que l'auteur du Prâkṛitaprakâça, s'il eût connu, par exemple, la Mṛichakaṭikâ et l'Urvaçî n'eût pas accordé une plus grande attention au çaurasenî et surtout eût passé complètement sous silence[1]) l'apabhrança, le câṇḍâlî, le çâkârî et les autres dialectes employés dans ces chefs d'oeuvre. D'un autre côté Çûdraka et Kâlidâsa, qui semblent ignorer les decrets de Vararuci quand ils écrivent en mâgadhî, en appliquent strictement les règles dans les quelques stances en mâhârâshṭrî qu'ils ont insérées dans leurs ouvrages, et qui toutes par le sujet, presque toutes par le mètre, offrent la plus grande ressemblance avec celles du Saptaçataka. Par conséquent, à leur époque la langue (Mâhârâshṭrî nämlich) était fixée, si non par une grammaire, au moins par une littérature qui leur servait de modèle."

Ich schliesse mich diesen Ausführungen Garrez's im Wesentlichen durchaus an, und ergänze sie hier zunächst nur noch durch einige Angaben aus der rhetorischen Literatur über die mâhârâshṭrî und die çaurasenî, und den Gebrauch Beider in der Poesie.

In der ältesten Stelle, wo der mâhârâshṭrî sonst noch gedacht wird, in Daṇḍin's Kâvyâdarça (1, 34) nämlich, der etwa dem sechsten Jahrh. angehören mag (s. Ind. Streifen 1, 312), wird dieselbe ausdrücklich theils ganz allgemein als das vornehmste Prâkṛit (prakṛishṭam prâkṛitam), theils speciell „als ein Meer von Juwelen schöner Aus-

[1]) vgl. meine eignen Bemerkungen hierüber in den Ind. Streif. 2, 57, wo ich eben leider noch zu sehr in der einmal recipirten Auffassung befangen war, um Garrez's einfache Lösung des Räthsels zu finden. Statt: „s'il eût connu la M." ist im Uebrigen wohl besser zu lesen: „s'il eût regardé comme objet de son oeuvre la M."

sprüche" (sâgaraḥ sûktiratnânâm) bezeichnet, und als Haupt-Specimen der darin abgefassten Werke der Setubandha[1]) genannt. Die Beschränkung derselben auf die gâthâs „nicht niedrig stehender Frauen" allein[2]), welche erst in dem etwa 900 Jahre späteren[3]) Sâhityadarpaṇa (§ 432, ed. Roer p. 173) vorliegt, ist somit entschieden zu eng. Sie gerade aber liegt den bisherigen Anschauungen über das Dramen-Prâkṛit speciell zu Grunde. Und wenn Lassen (Institut. p. 377) den Unterschied zwischen der Mâhârâshṭrî und der Çaurasenî zum wenigsten doch noch dahin zog, dass ersterer alles in Versen Geschriebene, letzterer die Prosa zugehöre, und jener z. B. auch (p. 383) allerhand poemata lyrica et erotica de Kṛishṇa pastore zuschrieb, so geht Pischel jetzt (p. 135. 138) geradezu so weit, die Gesetze der mâhârâshṭrî nur für die eigentlichen gâthâs als gültig anzuerkennen. In seiner dem Datum nach vier Wochen späteren Habilitationsschrift (dieselbe datirt vom

---

[1]) ob damit das jetzt diesen Namen führende Werk gemeint ist, wird dadurch in Frage gestellt, dass neuerdings dafür durch Siegfried Goldschmidt vielmehr Râvaṇabaha oder Dasamuhabaha als ursprünglicher Name herausgestellt worden ist, s. Paul Goldschmidt's Specimen des Setubandha p. 102, 103. Premacandra freilich im Schol. zu Kâvyâd. 1, 34 führt den Daçamukhabadha neben dem Setubandha auf; etwa nur aus Missverständniss? Ich bemerke hier noch, dass die in meiner Abhandlung über das Râmây. p. 45 n. von mir aufgestellte Vermuthung über eine Beziehung der Abfassung des Setubandha zu dem setu-Bau Pravarasena's über die Vitastâ von Râm Dâs Sen im Ind. Antiquary 3, 81 direct als Factum, Kâlidâsa resp. als Verf., hingestellt wird.

[2]) d. i. nach dem Schol. solcher aus den höheren und mittleren Kreisen der Gesellschaft; auch der Beisatz: kṛitâtmanâm, „deren Geist gebildet, geläutert ist", gehört noch herzu.

[3]) die Abfassung desselben wird nämlich von Jaganmohanaçarman in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Caṇḍakauçika p. 8 (Calc. 1868) in saṃvat 1500 gesetzt; der Verf. Viçvanâtha lebte danach in Ost-Bengalen, am Ufer des Brahmaputra.

23. Januar 1874, während die hier in Rede stehende Abhandlung vom 24. Dec. 1873) drückt er sich freilich wieder etwas allgemeiner aus (p. 25): „scimus ex Vararuce 12, 22 hanc vocem (es handelt sich um itthî) in versibus non posse usurpari, sed sermonis pedestris esse propriam“. Nun, „aus Vararuci wissen wir“ übrigens hierüber gar nichts; er spricht gar nicht von „Versen“ und „Prosa“, sondern nur von Mâhârâshṭrî und von Çaurasenî. Aber auch sonst liegt nirgendwo eine dgl. directe Scheidung Beider nach Poesie und Prosa in der rhetorischen Literatur vor. Daṇḍin zunächst führt nach der von ihm (wie von V.) an die Spitze gestellten Mahârâshṭrâçayâ bhâshâ von andern Prâkṛit-Dialekten einfach nur noch die Çaurasenî, Gauḍî und Lâṭî namentlich auf, ohne weitere Angaben. Im Daçarûpa sodann, der etwa dem zehnten Jahrh. angehört (s. Hall's Vorrede p. 3), also ungefähr die Mitte zwischen Daṇḍin und Sâhityadarpaṇa bildet, heisst es (2, 60): strîṇâṃ tu prâkṛitam prâyaḥ, çûraseny, adhameshu ca, was doch wohl so zu trennen und zu übersetzen ist: „Frauen jedoch reden meistentheils Prâkṛit, Çûrasenî (nämlich), die auch den niedrig stehenden Männern zugehört“; von der Mâhârâshṭrî ist dabei gar nicht die Rede, es folgen nur noch allgemeine Angaben über Mâgadhî und Paiçâcî, so wie darüber, dass jede niedrige Person in dér Sprache sprechen solle, deren Land sie angehöre. Im Sâhityadarpaṇa endlich wird an der bereits erw. Stelle die Çaurasenî zunächst den „nicht niedrig stehenden“ Frauen zugetheilt, die in ihren gâthâ eben die mâhârâshṭrî verwenden sollen, also in der That für deren Prosa bestimmt, im weiteren Verlauf wird sie dann resp. auch deren Dienerinnen aus niederem Stande, ferner Kin-

dern, Eunuchen, gemeinen Astrologen, Geistesverwirrten und Kranken zugewiesen; für die übrigen Männer aber, speciell z. B. für den Vidûshaka, werden ganz andre Dialekte einzeln aufgeführt. Davon also, dass die Çaurasenî für die Prosa ganz allgemein gültig sei, ist hier nirgendwo die Rede. Der factische Bestand des Prâkṛit in den Dramen ist nun ja aber freilich der, dass fast alle Personen, Männer wie Frauen, die überhaupt Prâkṛit sprechen, den Vidûshaka incl., dasselbe Prâkṛit reden[1]), specielle Dialekte nur selten vorkommen. Und zwar schliesst sich ferner dieses Prâkṛit im grossen Ganzen in der That, mit Ausnahmen freilich, wie wir oben sahen, an diejenige Gestalt der Çaurasenî an, welche sich aus den Regeln bei V. für dieselbe ergiebt; die Reden der Frauen, speciell der anîcâḥ striyaḥ, welche, „ausser in ihren gâthâs", dieselbe verwenden, bilden eben — vom Vidûshaka freilich abgesehen — die grosse Majorität aller Prâkṛit-Stellen im Drama; und so mag sie sich denn von da aus, zunächst etwa in Folge der Unkunde der Abschreiber, schliesslich wohl auch der Verfasser selbst (den Einfluss der Scholiasten nicht zu vergessen), leicht weiter ausgebreitet haben. — Wie man somit auch über die neueren Dramen denken mag, für die älteren bleibt es jedenfalls bedenklich, das gesammte Prâkṛit derselben, mit Ausnahme der wenigen eclatanten Fälle, für welche durch die Handschriften unbedingt ein anderer Dialekt als das gewöhn-

[1]) von Interesse ist hierbei, dass z. B. für die Mṛichakaṭî im Comm. dazu noch die directe Vertheilung der Personen auf sieben verschiedene Dialekte überliefert ist, während die Unterschiede einiger derselben in der handschriftlichen Ueberlieferung factisch fast verwischt sind, s. Stenzler's Vorrede zu s. Ausgabe, p. V—VII.

liche Prâkṛit verbürgt wird, ohne Weiteres in die Zwangsjacke der Çaurasenî, und speciell der Regeln Vararuci's darüber, hineinzustecken.[1])

Sondern es möchte sich fortab gerade umgekehrt vielmehr darum handeln (vgl. das von mir in Kuhn's Beiträgen 7, 488 hierüber Bemerkte), das Dramen-Prâkṛit, speciell eben wenigstens das der älteren Dramen, aus dem nivellirenden Banne zu lösen, welchen im Laufe der Jahrhunderte theils Unkunde und Bequemlichkeit, theils der dominirende Einfluss der Prâkṛitgrammatiker darauf gelegt, und sowohl durch Sanskṛitisirungen überhaupt, als speciell durch Ausmerzung ungewöhnlicher Wörter und Formen, resp. Ersetzung derselben durch die von Vararuci etc. adoptirten bethätigt haben. Die Handschriften selbst, resp. die trotz jenes Bannes in ihnen etwa noch erhaltenen Eigenthümlichkeiten[2]), müssen wieder mehr zu ihrem Rechte kommen, und die grosse Mühe und Sorgfalt, welche gerade Pischel seinerseits der kritischen Untersuchung derselben gewidmet hat, wird dann keine „verlorene Liebesmüh" mehr sein, sondern eben nun erst ihre volle Bedeutung gewinnen. Ob freilich damit jetzt noch irgendwie etwas Erkleckliches erreicht werden kann, ist eine ganz andere Frage. Indessen, wie ich schon im Eingange sagte: „es muss ja nicht sein." Immerhin giebt die grosse Ausdehnung In-

[1]) consequenter Weise musste man in der That, wie ich schon oben (p. 48) bemerkte, auch die Mâgadhi-Stellen der Dramen nach den Mâgadhî-Regeln Vararuci's zustutzen.

[2]) itaque siquidem cavendum erat, heisst es bei Stenzler am a. O. p. VIII, ne dubia grammaticorum auctoritate nimium confisi librariorum errores aliis augeremus, tutissimum esse statui, a librorum manu scriptorum fide non aliter discedere, quam ut, correctis apertis librariorum erroribus, unamquamque dialectum ita constituerem qualem eam fuisse accurata omnium dramatis locorum collatio videbatur docere.

diens in dieser Beziehung doch noch eben einige besondere Hoffnungen an die Hand, durch die Vergleichung nämlich von Handschriften, die aus verschiedenen Gegenden stammen und in verschiedenen Schriftarten geschrieben sind. Dies ist ja gerade auch der Weg, den Pischel selbst mit so kräftiger Energie eingeschlagen hat, freilich nur, um, nach allen Mühsalen, in den bequemen Schooss der allein seligmachenden Doctrin Vararuci's zurückzusinken.

Jedenfalls treten aber nunmehr eben irgendwelche besondere Abweichungen von dem Hergebrachten, speciell von dem durch V. Anerkannten, in ein ganz anderes Licht. Wenn wir daher in zweien der drei Dramen Kâlidâsa's die Wurzel dakkh, resp. dekkh, in einer ganzen Reihe von Stellen neben der durch V. für die Çaurasenî geforderten, auch in ihnen in der Mehrzahl der Stellen, so wie in allen übrigen Dramen fast allein, ja sogar auch in einer bestimmten Recension des einen dieser beiden Dramen selbst ganz ausschliesslich, gebrauchten Wurzel pekkh vorfinden, so liegt die Vermuthung nunmehr nicht mehr so fern, dass trotz dieser imposanten, dagegen streitenden Majorität dennoch nicht nur in jénen Stellen speciell jene, nicht diese Form die ursprüngliche ist, sondern dass sie ferner wohl auch ursprünglich noch an anderen Stellen gestanden hat, und von diesen erst im Laufe der Zeit durch die ja auch schon von Anfang an daneben gebräuchliche, im Sanskrit zudem ebenfalls überaus häufig verwendete Wurzel pekkh verdrängt worden sei. Pischel hat nun zwar schon früher (Beiträge 7, 456 ff.) seine gerade entgegengesetzte Ansicht zunächst dadurch, dass V. eben pekkh verlange, und sodann durch die grosse Majorität der Fälle, wo pekkh factisch vorliege, begründet, das beson-

dere Vorkommen aber von dakkh, resp. dekkh, in südindischen (S) und in den seiner Meinung nach aus diesen erst abzuleitenden Devanâgarî-Handschriften (D) dadurch erklärt, dass „dekkh in allen sieben Hauptsprachen des modernen Indiens die allein übliche Form in irgend einer Gestalt" sei; „dekkh also war jedem Schreiber geläufig, da er nur diese Form sprach, während ihm pekkh unbekannt war[1])". Den „Schreibern der südindischen Mss." sei resp. die Form dakkh vom Singhalesischen und Pâli her geläufig gewesen; sie setzten daher dakkh in den Text, die Nördlichen ihr dekkh". Die Einwürfe, die ich ebendaselbst (p. 487 ff.) hiegegen machte, richteten sich insbesondere gegen letzteren Punkt, indem ich theils darauf hinwies, dass dekkh eben nur den ârischen, nicht auch den draviḍischen Sprachen angehört, theils darauf, dass das Singhalesische, oder gar das Pâli, doch eben nur auf singhalesische, nicht aber auf südindische Schreiber, die weder von dem Einen noch von dem Andern etwas wüssten, hätte einwirken können, daher denn absolut nicht ersichtlich sei, wie diese Schreiber — und sie bilden ja nach Pischel die Vorlage, resp. den Vorwurf für die Schreiber von D — durch das ihnen geläufige Idiom zu einer dgl. „Fälschung" hätten veranlasst werden können, denn Keiner von ihnen „sprach diese Form". Wenn nun dem gegenüber Pischel auch hier (p. 145) auf seiner Meinung beharrt, so erscheinen mir doch seine Gründe wenig stichhaltig. V.'s Zeugniss vorerst, auf das er sich zunächst wieder speciell

[1]) den Beweis speciell hiefür zu führen, ist Pischel beiläufig schuldig geblieben; pekhaṇeṃ ist z. B. im Mahr. ganz gebräuchlich, und im Sanskṛit preksh bekanntlich ganz besonders beliebt, etwas Sanskṛit verstanden aber doch wohl alle diese Schreiber!

stützt, ist nach dem Bisherigen einstweilen wohl bei Seite zu stellen; denn die Vorfrage ist ja eben die, ob V.'s Regeln hier überhaupt unbedingte Gültigkeit haben. Erst wenn es Pischel gelingt, nachzuweisen, dass Kâlidâsa nicht blos nicht vor Vararuci gelebt hat (daran ist seiner festen Ueberzeugung nach nicht zu denken; es wäre schätzenswerth, seine Gründe hiefür zu erfahren), sondern dass vielmehr seine Thätigkeit erst in eine Zeit zu setzen ist, in welcher Vararuci wirklich bereits (malgré lui, wie wir mit Garrez annehmen) zum Standard für das Dramen-Prâkṛit geworden war, — erst dann würde die Berechtigung, auch Kâlidâsa's Prâkṛit nach den Dekreten V.'s umzugestalten, als eine eventuelle Möglichkeit in's Auge gefasst werden können, obschon auch da noch der factische Bestand desselben — in Mâgadhî und Apabhrañça sowohl, wie ja sogar auch in der Çaurasenî selbst — entschiedenen Protest dagegen einlegen würde. Meinen Einwurf sodann, dass den Draviḍen „eine Einführung der Wurzel dakkh in den Text fern lag, weil sie dieselbe in ihrer Sprache nicht haben", bezeichnet Pischel zwar als „nicht schlagend", aber — er hat seine Beweisführung diesmal denn doch auf ein ganz anderes Gebiet verlegt. Er sieht jetzt davon ab, dass „dekkh jedem Schreiber geläufig war, da er nur diese Form sprach, während ihm pekkh unbekannt war" (in der That hätte dies ja doch eben nur für die nördlichen Schreiber gegolten, nicht für deren Quelle, die südindischen), und legt vielmehr das Gewicht allein auf die Differenz des Vocals in der Wurzelform, die in den neuindischen Sprachen mit e, im Singhalesischen und im Pâli mit a lautet; da sich nämlich in den dravidischen Handschriften niemals dekkh, sondern nur dakkh

finde, so liege die Vermuthung sehr nahe, dass die Draviden in der That von daher (vom Singhal. nämlich und vom Pâli!) die √ dakkh erhalten hatten; das Schwanken zwischen dakkh und dekkh in den beiden Handschriftengruppen scheint ihm „unwiderleglich" zu zeigen, dass wir es hier mit einer „willkürlichen Einführung dieser Wurzel in die Çaurasenî" zu thun haben; dieselben sind „überall daraus zu entfernen, als die deutlichsten Zeichen der Fälschung und der Willkür." Was hat denn aber in aller Welt, frage ich nochmals, das Singhalesische und das Pâli überhaupt hier, mit den Schreibern der südindischen Handschriften, zu thun? welchen Anhalt irgend welcher Art hat denn Pischel zu dieser seiner „sehr nahe liegenden Vermuthung", dass diese Letzteren von daher irgend etwas erhalten haben? Mir ist von einer irgend welchen Pflege des Singhalesischen und des Pâli durch die Draviden, resp. die südindischen Schreiber, absolut nichts bekannt. Und diese Pflege müsste denn doch in der That eine sehr specielle gewesen sein[1]), wenn dieselben dadurch sich hätten veranlasst sehen sollen, statt eines in ihrer Vorlage sich findenden pekkh so ganz willkürlich ein dakkh in dieselbe hinein zu fälschen[2])! und nota

---

[1]) es wäre ja wohl möglich, dass irgendwo mal auch eine singhalesische Handschrift der Çakuntalâ etc. auftauchte; würde dies aber, möchten ihre Lesarten sein, welche sie wollten, hinreichen, um eine solche Vermuthung zu rechtfertigen, wie sie von Pischel hier aufgestellt wird? Ja, wenn noch etwa nachweisbar wäre, dass speciell Kâlidâsa's Stücke in Ceylon eine besondere Pflege gefunden hätten (vgl. z. B. das Z. D. M. G. 22, 780 Angeführte)! Das wäre dann eine ganz andere Sache! freilich würde sich dann ein dgl. Einfluss schwerlich wohl blos auf diesen einen Fall beschränkt haben!

[2]) es kommt dazu, dass dakkh im Pâli nach Childers' Darstellung (Beiträge 7, 452), der ja Pischel sonst beipflichtet, eine ganz secundäre Afterbildung erst der „later Pâli texts" ist! s. hierüber das weiter unten Folgende.

ḥene blos in zwei Dramen des Kâlidâsa, in dem dritten Drama desselben und in allen übrigen Dramen nicht! Aber auch die rein sachliche Grundlage von Pischel's Beweisführung ist nicht richtig. Es ist erstens gar nicht so, wie er angiebt, dass „sich niemals dekkh, sondern nur dakkh in den draviḍischen Handschriften" findet, Burkhard bezeugt für die Kopenhagener Telinga-Handschrift ausdrücklich das Gegentheil (Flexiones p. 6; Pischel hatte dies allerdings als eine „Unmöglichkeit" bezeichnet); und es ist ferner andrerseits auch nicht richtig, dass die neuindischen Sprachen die Wurzel dakkh gar nicht kennen, denn, nicht nur wie er selbst angiebt, „das heutige Mahrâṭhî hat das Causativ dâkhaviṇeṃ", sondern auch im Guz. heisst dasselbe ebenfalls dâkhavavuṃ[1]) In der Regel haben dieselben allerdings die Form mit e, und das Schwanken der D-Handschriften zwischen e und a mag ja wohl in der That darauf zurückzuführen sein, dass fast jeder Schreiber derselben in seinem Idiom die Form mit e kannte, daher er denn bei dem Abschreiben der ihm in seiner S-Vorlage entgegentretenden Formen mit a vielmehr die ihm geläufige Form mit e an deren Stelle setzte. Aus diesem Schwanken der D-Mss. zwischen e und a aber einen, und zwar „unwiderleglichen", Beweis „für die willkürliche Einführung" der Wurzel dakkh in die Dramen zu entnehmen, möchte denn doch schwer angeben! Vielmehr erscheint gerade umgekehrt diese √ dakkh, welche in den S-Mss., die Pischel ja nun einmal als die Quelle der D-Mss. betrachtet, ihm zufolge alleinig vorliegt, und welche dem factischen Sach-

[1]) vgl. überdem Hemac. 4, 32, wo dakkhava als Causativ für dṛç angeführt wird.

verhalt nach zum Wenigsten als in ihnen herrschend zu bezeichnen ist, eben durch dies ihr a, das die ârisch-neuindischen Dialecte eben in der That doch nur ausnahmsweise, nur im Causativ nämlich, erhalten haben, für uns, die wir ihre Entlehnung aus dem Singhalesischen, resp. dem Pâli abweisen, unbedingt gegen jeden Verdacht, durch das Idiom der betreffenden Schreiber in den Text gekommen zu sein, gefeit. Wenn somit kein Grund vorliegt, sie für willkürlich in den Text gesetzt zu halten, so tritt für die Fälle, wo sie sich findet, während B pekkh zeigt, einfach die Frage ein, ob nicht etwa Gründe vorliegen, welche vielmehr ihre Ersetzung eben durch dies pekkh hervorgerufen haben könnten. Und da bieten sich denn eben theils V.'s Regel (es gab vielleicht schon früher mal einen indischen Pischel!), theils der Einfluss des Sanskṛit, des darin so häufigen Gebrauchs von preksh nämlich, theils endlich der auch im Prâkṛit selbst sonst so häufige Gebrauch der √ pekkh ihrerseits ungezwungen genug zur Erklärung dar. Denn es ist eben keineswegs etwa meine Absicht, wie dies Pischel mit dakkh, dekkh thut, pekkh durchaus aus dem Prâkṛit der Dramen zu verbannen; beide Wurzeln können ja sehr wohl neben einander im Gebrauch gewesen sein; ich betrachte eben nur die Fälle, in denen sich dakkh, dekkh noch findet, als Reste, und theils an diesen Stellen pekkh als vermuthlich secundär, „die Chancen der Originalität scheinen mir entschieden weit günstiger für ersteres als für dieses zu liegen", theils meine ich, dass es auch noch an andern Stellen, wo sich dekkh jetzt gar nicht mehr findet, früher gestanden haben mag, ohne dass ich deshalb der Meinung wäre, die mir Pischel substituirt, dass wir factisch „so

viel Formen als irgend möglich von dieser Wurzel aufnehmen müssten", welches gewaltsame Verfahren zwar Pischel seinerseits sich selbst z. B. in Bezug auf manoratha auch „gegen alle Handschriften" erlaubt und für nicht zu kühn hält, mit dem ich mich aber keineswegs einverstanden erklären kann.

Erscheint hiernach in Bezug auf diesen einen Punkt die in SD erhaltene Recension der in B vorliegenden gegenüber als alterthümlicher, weil eben nur sie dakkh, dekkh erhalten hat[1]), so frägt es sich nunmehr, wie wohl das Prâkṛit in den beiderseitigen Texten im Uebrigen beschaffen sein mag, in wie weit also etwa die oben bereits, als es sich um die grössere oder geringere Harmonie mit V. handelte, besprochenen dgl. Punkte für die grössere oder geringere Ursprünglichkeit einer derselben wirklich beweiskräftig sind (Pischel meint ja eben die Recensionenfrage dadurch „endgültig zu entscheiden") und welche andern Punkte etwa noch hierbei herangezogen werden können.

Ich habe oben bereits bemerkt, dass wenn Pischel die Nom. Plur. auf âṇi und die Verwendung von vaaṃ neben ambe in SD (und zwar mit Recht) als eine „Sanskṛitisirung" betrachtet, wir dagegen die in B vorliegende stetige Ersetzung des th durch dh, nicht durch h, die Beibehaltung des nt in dem Namen der Çakuntalâ, die Gerundia kadua, gadua, und die Beibehaltung des bh in bhodi, bhodu, mit eben demselben Rechte unsrerseits als

---

[1]) ganz fehlt es übrigens doch auch in B nicht daran; zwar nicht für die Çakuntalâ, wohl aber für die Mâlavikâ, wo die nach Pischel allerdings sehr junge und verdorbene bengalische Handschrift D mehrmals dekkh hat (s. Beiträge 7, 457).

„Sanskṛitisirungen“ bezeichnen können. Pischel freilich erkennt in diesen Fällen in den abweichenden Formen in SD vielmehr Prâkṛitisirungen, unberechtigtes Eindringen der Mâhârâshṭrî, die sich hierbei deutlich als der durch B vertretenen (Vararuci'schen) Çaurasenî posterior bekunde. Ja, er geht so weit zu behaupten, die eine, für das Dramen-Prâkṛit übrigens ziemlich irrelevante[1]), Regel des V. (12, 3), welche für die Çaurasenî Formen wie vaṭṭadi vorschreibt, während die entsprechende Form im Mâhârâshṭrî vaṭṭaï lautet, „hätte genügen müssen, um Weber's Ansicht über die Stellung der beiden Dialekte zu einander unmöglich zu machen.“ Trotz des zuversichtlichen Tones, in welchem diese Zurechtweisung abgefasst ist, muss ich doch ihre Berechtigung nicht nur für den vorliegenden Fall, sondern auch überhaupt an und für sich selbst bestreiten. In ersterer Beziehung habe ich zunächst zu bemerken, dass ich mich nicht erinnere, „über die Stellung der beiden Dialekte zu einander“ mich bisher überhaupt irgendwo ausgesprochen zu haben. Wenn Pischel hierbei etwa meine u. A. im Lit. C. Bl. 1873 p. 659 dargelegte Ansicht: „dass das Prâkṛit des Hâla älter ist, nicht nur als das der Dramen, sondern auch als das des Vararuci“ im Auge haben sollte, so ist doch klar ersichtlich, dass ich hier eben nicht „von dem Verhältniss jener beiden Dialekte zu einander“, sondern von dem Verhältniss der Sprache des Hâla zu ihnen beiden, wie sie theils in den Dramen, theils bei V. vorliegen, rede. Was dann aber weiter die Sache selbst anbelangt, also

[1]) denn es findet in Bezug darauf zwischen SD und B faktisch keine irgend erhebliche Differenz statt; auch SD erhalten das d meistentheils, stossen das t verhältnissmässig nur selten ganz aus.

den Ausfall des t (in der Beziehung steht ja in der That die Mâhârâshṭrî des Hâla der des Vararuci gleich), während Vararuci's Çaurasenî (und der Usus der Mss. in SD sowohl als in B) dasselbe nur in d verwandelt, so muss ich, ganz abgesehen davon, dass man hierin in der That in letzterem Falle auch einfach wieder eben nur eine „Sanskṛitisirung" sehen könnte, überhaupt direct in Abrede stellen, dass eine solche lautliche Differenz allein in diesem Falle irgend etwas über die grössere oder geringere Alterthümlichkeit des einen oder des andern Dialekts entscheiden kann. Das Werk des Hâla, über dessen Sprache ich wie oben urtheile, besteht aus gâthâs[1]); in für das Singen bestimmten Versen aber ist eine Neigung, einzeln stehende Consonanten zu beseitigen, sehr erklärlich (unsere eigenen Sänger und Sängerinnen lassen wahrlich oft genug nur Vocale hören!). Blos auf Grund dieser lautlichen Eigenthümlichkeit über die Mâhârâshṭrî des Hâla so zu urtheilen, wie dies Pischel mit der ihm eigenen Bestimmtheit nicht nur oben, sondern ganz ähnlich in seiner Habilitationsschrift de gramm. Prac. p. 31 thut[2]): „vel caecus videt hanc linguam Mâhârâshṭricam omnium esse recentissimam", halte ich für ganz verkehrt. Die grammatischen Endungen und Formen sind es, nach denen man vor Allem die Alterthümlichkeit eines Dialektes beurtheilt, und sie sichern dem Prâkṛit des Hâla unbedingt den Vorrang im Alter, nicht nur vor dem

[1]) und nach Pischel (p. 186. 188) ist ja auch die Mâhârâshṭrî überhaupt auf die gâthâs zu beschränken, s. oben p. 48; aber auch noch der Schol. zu Mṛichak. (Stenzler p. V) weist sie dem kâvya im Allgemeinen zu.

[2]) über ein störendes quid pro quo, das ihm bei dieser Gelegenheit passirt ist, s. Lit. C. Bl. 1874, p. 468.

Prâkṛit der Dramen überhaupt, sondern auch vor der Mâhârâshṭrî des Vararuci. Wie steht es denn nun also etwa in dieser Beziehung zwischen SD und B? Einige der oben angegebenen Punkte gehören ja bereits in diese Kategorie, lassen sich resp., wie wir sahen, vice versa als Sanskṛitisirungen oder Prâkṛitisirungen bezeichnen; und es treten dazu ja auch noch, wie wir gleich sehen werden, einige andere, aber — die Waagschale schwankt eben hin und her. Ein wirklich durchschlagender Unterschied zwischen dem Prâkṛit in SD und in B, der die Recensionen-Frage „endgültig entschiede", scheint mir nicht vorzuliegen. Mit den gegenwärtigen Hülfsmitteln wenigstens kann ich nur etwa noch darauf hinweisen, dass sich in B einige Male, wie schon oben bemerkt, eine 2. p. Sgl. Âtm. auf ssa vorfindet, die in SD fehlt, — dass die Adverbia yathâ, tathâ etc. in B ihr langes â durchweg beibehalten, — dass das Wort divasa in B vorwiegend mit s, in SD dagegen mit h erscheint, — dass das Part. Fut. P. in B oft auf aṇîa ausgeht, wo SD (die aber anderweitig auch mehrfach ebenso wie B aṇîa haben) aṇijja zeigen. Wollte man somit hierin Sanskṛitisirungen in B sehen, so wäre andrerseits darauf hinzuweisen, dass umgekehrt in B durchweg die prâkṛitische Form jeva für eva steht, während SD, mehr sanskṛitisch, evva zeigen; — dass ferner B in der 1 p. Plur. Praes. einige Male die eigenthümliche, in ihrer Berechtigung freilich wohl überhaupt noch zweifelhafte Form auf amha hat, wo in SD dieselbe nicht vorliegt (an andern Stellen findet sie sich in BSD gleichmässig); — dass man die Form idha für iha in B als alterthümlich erachten und mit der gleichen Pâli-Form in Bezug setzen könnte (obschon es eigentlich doch wohl

näher liegt, darin nur den Einfluss der übrigen in B mit dh, während in SD mit h, geschriebenen Adverbia zu erkennen; ettha wenigstens, das in SD überall da steht, wo B idha hat — hier liegt also eine ganz directe lexikalische Differenz vor — ist eine ganz gesunde Prâkṛit-Form). Und es gehören hierher endlich auch die theilweise schon von Stenzler, und nach ihm dann von Pischel in seiner Doctor-Dissertation (p. 31 ff. 53) hervorgehobenen Fälle, wo B mehr prâkṛitisch erscheint als SD, nämlich der Mangel des Dativs und der Dualformen auf e, die Nom. Plur. Fem. auf âo und die Loc. Plur. auf suṃ, die Causativa auf âve, endlich die Formen atthabbhavaṃ und tatthabbhavaṃ. In Bezug auf alle diese Punkte ist indessen erst noch eine nähere Untersuchung auf Grund des neuen handschriftlichen Materials, das seitdem durch Pischel und Burkhard gewonnen worden ist, nothwendig. Was z. B. die Causativa auf âve betrifft, so sind dieselben keineswegs B eigenthümlich, oder auch nur darin zahlreicher; denn wenn auch bei mocâve, tuvarâve und sumarâve die Lesarten in D allerdings schwankend sind[1]), so finden sich doch darin ausser saddâve (so auch B) auch noch mantâve, jiâve und viramâve, während B da andere Lesarten hat (für jiâve allerdings eine ähnliche Form jaâve). Wenn nun im Uebrigen in den meisten dieser Punkte B mit MU Hand in Hand geht, so ist doch andrerseits für SD die Bundesgenossenschaft der Mâl. auch nicht zu verachten. Im Ganzen stehen sich eben zur Zeit die Fälle von Sanskritisirung sowohl wie von Prâkṛitisirung in beiden Lagern so ziemlich gleich; keinesfalls wenigstens überwiegt

[1]) die ganze Stelle, wo mariśâve zweimal vorkommt, fehlt in D.

die Schaale so entschieden zu Gunsten der grösseren Reinheit von B, wie dies nach Pischels Meinung der Fall ist.

Vom Prâkṛit allein aus lässt sich somit schwerlich ein Verdikt in der Recensionenfrage gewinnen; es wird ein solches, wenn überhaupt (das ist die Vorfrage!), vielmehr nur aus dem gesammten Texte zu erhalten sein. Den von Pischel in seiner Doctor-Dissertation mit so viel Scharfsinn hervorgehobenen Schwächen des Textes von D lässt sich nun in der That auch eine ganz stattliche Gegenrechnung solcher Fälle gegenüberstellen, in denen umgekehrt B als der schwächere Theil erscheint; eine zu diesem Zwecke neuerdings von mir angestellte genaue und vollständige Vergleichung, bei der ich mich zunächst freilich nur auf den Böhtlingkschen Text und auf die Ausgaben von Chezy und Premacandra Tarkavâgîça[1]) beschränkte, hat mir persönlich den Eindruck hinterlassen, dass es, von da aus betrachtet, gänzlich unberechtigt ist, wenn Pischel fortwährend B als optima, D als pessima et recentissima (de gramm. prâcr. p. 6) bezeichnet. Da indessen dieses sein Urtheil sich auf andere Hülfsmittel stützt, als die eben genannten, die für B äusserst unzureichend sind, so verzichte ich darauf[2]), diese meine

---

[1]) nämlich die wirklich ihm gehörige von çake 1781 (mit 170 pagg.); die von çake 1786 (190 pagg.), welche Pischel benutzt hat, ist gar nicht, wie er doch angiebt, „curata a Premacandra“, sondern von Râmamayaçarman besorgt, allerdings unter Aufnahme der früheren Vorrede Premacandra's, aus der die von Pischel p. 28 angeführten Worte entlehnt sind, und der Scholien desselben; Premacandra muss aber seinerseits damals irgendwie verhindert gewesen sein, diese zweite Ausgabe selbst zu besorgen; gestorben ist er erst später, 25. März 1867, s. Z. D. M. G. 27, 180.

[2]) Burkhard freilich, als neuer Herausgeber des Textes von D hätte die Pflicht gehabt, auf Pischel's Angriffe näher einzugehen, und zwar konnte

Gegenrechnung jetzt bereits vorzuführen, kann aber nicht umhin, ihn dringend dazu aufzufordern, uns nunmehr wirklich seinen Text von B, die Hülfsmittel zu dessen Constituirung zu gewinnen ja der ostensible Zweck seines Aufenthaltes in London war, bald zugänglich zu machen, damit wir ihn prüfen und mit D vergleichen können. Hoffentlich werden dadurch viele von den Wiederholungen und Zusätzen, die den gegenwärtig uns bekannten Text von B verunzieren, beseitigt. Den ûrustambha z. B. am Schluss des ersten Actes würde ich meinerseits, als doch etwas gar zu naiv, gern entbehren; wer nun aber gar schon über die Worte der besorgten Priyaṃvadâ, mit denen dieselbe, nachdem Çakuntalâ den Freundinnen ihre Liebe zu dem König gestanden hat, die Zustimmung der Anasûyâ einholt: „es ist die Zierde der Paurava, auf den sie ihre Neigung gerichtet hat; es ist demnach passend, dass man ihre Liebe billige", so urtheilt: „non puellarum simplicium, sed meretricum more modoque agunt, quae divitias et dignitatem amati spectant", — den wird es in der That etwas schwer ankommen müssen, im Fall jene Stelle sich als wirkliches Eigenthum von B ergiebt, für die Echtheit und Ursprünglichkeit derselben eintreten zu sollen!

In meiner Recension der Pischel'schen Promotionsschrift im Lit. C. Bl. 1870 p. 1239 habe ich bereits einen von ihm darin gänzlich mit Stillschweigen übergangenen Punkt zur Sprache gebracht (s. auch noch meine Abh. über das Râmâyaṇa p. 76), auf den ich hier zum Schluss noch einmal, und zwar etwas specieller, als es dort ge-

er ja damals gerade noch auf demselben Boden bleiben, von dem diese ihrerseits ausgingen, wobei er denn in der That sehr günstige Chancen für sich gehabt hätte!

schehen, hinweisen will. Aus den Angaben Daṇḍin's im Kâvyâdarça (1, 40—101) ergiebt sich, dass damals, also etwa im sechsten Jahrh. u. Z., die rhetorisch-poetische Doctrin die Existenz zweier besonderer Stil-Arten anerkannte, des Stiles (rîti) nämlich der Vaidarbha oder dâkshiṇâtya, und des Stiles der Gauḍa, oder paurastya, adâkshiṇâtya. Auch seine Nachfolger[1]) bis auf Viçvanâtha, den Verf. des Sâhityadarpaṇa (§ 625 ff.) halten durchweg an diesen beiden Namen, die sie dann noch gradatim durch vier weitere Namen: Pâñcâlî, Lâṭî, Âvantikâ, Mâgadhî vermehren, fest. Gauḍa ist bekanntlich der Name der Bengalen. Daṇḍin's Angaben über die Eigenthümlichkeiten ihres Stiles sind nun nicht gerade sehr schmeichelhaft für denselben. Er giebt nämlich geradezu an, dass in Bezug auf die zehn guṇa, guten Eigenschaften, welche dem Vaidarbha-Stil zukommen, bei der Gauḍî rîti in der Regel das Gegentheil stattfinde (v. 42). Es sind dies — unter allem Vorbehalt, dass Einzelnes hierbei etwa anders aufzufassen ist — die folgenden: çlesha leichte Verbindung der Laute, speciell erklärt durch Vorliebe für die alpaprâṇa-Consonanten, womit eigentlich nur die Aspiraten und Sibilanten ausgeschlossen werden, hier aber besonders die Nasale und Halbvocale gemeint scheinen, prasâda Klarheit des Ausdrucks, samatâ, Gleichmässigkeit desselben, mâdhuryam Geschmackvollheit (?), sukumâratâ, Vermeidung harter und rauher Silben, arthavyakti

[1]) interessant hiefür ist u. A. auch folgende Stelle aus dem ersten Act der dem Râjaçekhara (s. Ind. Streif. 1, 313. 314) zugeschriebenen Viddhaçâlabhañjikâ (ed. Jîvânanda Vidyâsâgara Calc. 1878 p. 29): aho çikhariṇîpâdaḥ, aho sûktiyuktâ vâcaḥ, aho hṛidyâ Vaidarbhî rîtiḥ, aho mâdhuryam aparyâptam! — Ueber Gauḍa s. Colebr. 2, 25 fg. 62 (ed. Cowell).

Deutlichkeit des Sinnes, udâratvam Gehobenheit des Ausdrucks, ojas Vorliebe für Composita, kânti Natürlichkeit und ungesuchte Gefälligkeit, samâdhi übertragene Ausdrucksweise. Aus der zwar sehr in's Detail gehenden, aber doch mehrfach ziemlich dunkeln Einzelerklärung dieser Eigenschaften durch Daṇḍin selbst[1]) geht weiter hervor, dass er den Gauḍa speciell Folgendes nachsagt[2]): 1) sie liebten den çlesha eigentlich nur da, wo sie Alliteration eintreten liessen (v. 44); — 2) ihre Dichtkunst, er bezeichnet sie hier als paurastyâ kâvyapaddhatiḥ, lasse die Rücksicht auf die samatâ bei Seite, und betone besonders den artha (Sinn) und alaṃkâra (Schmuck) der Rede (v. 50); — 3) sie hätten eine besondere Vorliebe für den anuprâsa d. i. die Alliteration in den pâda sowohl wie in den einzelnen Wörtern (v. 54. 55); — 4) sie liebten, und zwar bezeichnet er sie hier als adâkshiṇâtya[3]) (v. 80) und paurastya (v. 83), die Composition nicht blos in der Prosa, deren Leben dieselbe ist, sondern auch in der Poesie, wo sie nicht hingehöre; — 5) sie hätten, und er nennt sie hier geradezu vidagdha, eine besondere Vorliebe für weithergeholte Redewendungen und Ausdrücke (v. 89).

Von der eigenen Dichtkunst der Gauḍa, auf welche sich diese Angaben Daṇḍin's beziehen, liegt zunächst, ausser den von ihm selbst (im Text, und von Premacandra im Comm.) angeführten Proben direct nichts vor. Sollte

[1]) von dem reichen anderweitigen Material, das Premacandra in seinem Comm. zusammengetragen hat, sehe ich hier ab.

[2]) sonderbar genug passt ein gut Theil hiervon ganz vortrefflich auf Bhavabhûti, der doch seinerseits gerade ein Vidarbha war!

[3]) vgl. die Angabe im Mahâbhâshya, dass die dâkshiṇâtya „priyataddhitâḥ“ seien, s. diese Stud. 13, 307.

man nicht aber meinen, dass, wenn dieselben schon damals in ihren eigenen Werken so ganz besondere Eigenthümlichkeiten zeigten, dies auch für fremde, ihnen von andern Theilen Indien's her — Kâlidâsa speciell gehört eben doch aller Wahrscheinlichkeit nach dem Westen an — zukommende Werke in Bezug auf die weitere Ueberlieferung derselben durch bengalische, doch eben stets den homines literati zugehörige, Abschreiber, sowie insonderheit durch bengalische Scholiasten, nicht ohne irgend welchen Einfluss geblieben sein könne? sondern dass sich dabei der Eine hier, der Andere dort in ähnlicher Weise von den ihm geläufigen Stil-Regeln habe influenziren lassen, wie dies Pischel bei Gelegenheit der Wurzel dakkh, mit Unrecht freilich, wie wir sahen, für die Schreiber von S in Bezug auf das ihnen geläufige Idiom annimmt? Man braucht sie ja deshalb nicht gleich als „Fälscher“ zu brandmarken, sondern hätte in dgl. Veränderungen einfach das spontane Resultat von dgl., sich durch Jahrhunderte hindurch ziehenden Verhältnissen zu erkennen. — Es frägt sich nun, ob von den speciellen Eigenschaften, die Daṇḍin den Gauḍa zuweist, etwa wirklich Spuren in B (so wie etwa auch in der Gauḍana des Râmâyaṇa) vorliegen? Da ist denn nun zunächst zu bemerken, dass es an und für sich nicht nöthig ist, dass gerade diese damals ihnen zukommenden Eigenschaften für alle Folgezeit dieselben geblieben sind; zu betonen ist speciell eben nur, dass die Gauḍa, die Oestlichen, sich in ihrem Stil von den Vidarbha, den Südlichen, resp. den Andern (v. 89), unterschieden, und dass somit, sei es schon damals, sei es erst in späterer Zeit, irgend welche Einflüsse der oben geschilderten Art möglich gewesen sind. Allerdings führen indessen

die späteren rhetorischen Lehrbücher die von Daṇḍin den Gauḍa zugewiesenen Specialitäten im Wesentlichen auch ferner noch als deren Stil eigenthümlich auf, und scheinen sich dieselben somit bei ihnen in der That gewissermaassen fixirt zu haben. Sodann aber ist speciell darauf hinzuweisen, dass bei dem leider annoch ganz unsicheren Zustande des Textes von B ein unmittelbares Eingehen auf die oben angeführten Einzel-Punkte als für uns verfrüht erscheinen muss. Wir können eben nur wiederholt den Wunsch aussprechen, dass Pischel bei seiner Ausgabe desselben auch diesen Punkt speciell in's Auge fassen und, wie er dies für seine Promotionsschrift verhiess (p. 10), sine ira et studio untersuchen möge. Von den vielen Wiederholungen und Ausschmückungen, die sich in dem gegenwärtigen Text von B finden, sind manche allerdings ganz der Art, dass sie in die Kategorie der sub 5) den vidagdha zugeschriebenen Vorliebe gehören; und was den anuprâsa betrifft, so will ich hier wenigstens auf zwei Fälle von directem Reim hinweisen, die sich nur in B finden; in v. 115 bei Böhtlingk hat D: . . . bhoktum | . . . bâtum ||, B dagegen: . . . bhoktum | . . . moktum ||; und in v. 169 ibid. hat D: „na ca dṛiçyate rajaḥ | . . . ratho na lakshyate ||, B dagegen stellt die letztern Worte um: . . . na lakshyate rathaḥ.

Auch die mannigfachen Citate in den dramatisch-rhetorischen Lehrbüchern verdienen, wie ich dies ebenfalls in meiner Anzeige von Pischel's Promotionsschrift bereits hervorhob — und es tritt ihnen jetzt auch noch u. A. Hemacandra's eigener Commentar zu seiner Prâkṛit-Grammatik zur Seite —, bei der Beurtheilung der Lesarten von B auf der einen, und von SD auf der andern Seite

eine etwas speciellere Berücksichtigung, als ihnen Pischel bisher hat zu Theil werden lassen. Allerdings ist bei dgl. Citaten die oft genug sich als begründet erweisende Möglichkeit stets im Auge zu behalten, dass sie nicht wörtliche, aus einer Handschrift geschöpfte, sondern nur aus dem Gedächtnisse gemacht sind; und da es in unserem Falle sich ja gerade oft nur um geringe Differenzen im Ausdruck handelt, so ist ihr Werth vielleicht unbedeutender, als man wünschen möchte. Indessen dgl. müsste eben in jedem einzelnen Falle besonders untersucht werden; jedenfalls je mehr dgl. Citate, und aus je mehr Werken sie, herangezogen werden können, desto reicheren Aufschluss können sie uns bieten. Ein immerhin auffälliges Factum bleiben die mannigfachen Differenzen, welche die im Sâhityadarpaṇa enthaltenen zahlreichen Citate, die im Allgemeinen sich wie leicht begreiflich an (unsern Text von) B anschliessen, doch im Einzelnen hierbei zeigen.

---

2. Wurzel dakkh, dekkh.

Pischel sowohl als Childers (Beitr. 8, 150 ff.) verharren bei ihrer Herleitung dieser Wurzel aus dem Futur drakshyati[1]), und bei ihrer Verwerfung meiner Herleitung derselben aus einer Art Desiderativ-Bildung von √darç. Prüfen wir der Reihe nach ihre Gegengründe.

[1]) ein wesentlicher Unterschied zwischen Beiden besteht indess darin, dass Childers sich auf das Pâli, und die Existenz einer √dakkh darin auch jetzt noch auf die later texts (p. 151), beschränkt, wie er denn von vorn herein (Beitr. 7, 451) dieselbe ganz speciell als eine erst durch falsche Analogie entstandene secundäre Afterbildung bezeichnet hat (s. unten p. 78).

Ich hatte in Kuhn's Beiträgen (7, 486) „analoge Fälle“ für dgl. Neubildungen aus der Futurform vermisst. Da verweist mich denn nun Pischel theils (pag. 147) auf das bereits von Childers (Beiträge 7, 452) angeführte vakkhati, theils auf zwei von ihm selbst (ibid. 7, 160) beigebrachte Fälle, nämlich dicch, das im Jaina-Prâkṛit sich als Futur finde und im Pâli Wurzel sei, und pecch, das „in einem sûtra (sic! sollte heissen: in einer Handschrift des schol.) zu Var. 7, 16 in der Form peccham als Futur und sonst nur als Wurzel“ erscheine. Hierzu bemerke ich zunächst, dass in der von Childers angeführten Stelle, s. jetzt Senart gramm. de Kaccayana p. 263, sich zwar, wenn auch nicht direct vakkhati, wie Pischel angiebt, so doch allerdings vakkhetha neben dakkhetha findet; aber, Letzteres (um uns nicht im Kreise zu drehen) bei Seite gelassen, welcher Beweis liegt denn vor, dass dieses vakkhetha eine vom Futur der Wurzel vac abzuleitende Neubildung ist? kann es nicht ebenso gut eine Form der √vaksh wachsen, oder eines Desiderativs der √vac (vgl. Zend. vash) resp. der √vah sein? Aber auch angenommen, es gehöre zum Futur der √vac, wäre es dann nicht eben einfach nur ein Optativ Futuri? wie es ja denn auch factisch von Childers so aufgefasst wird; und folgt denn daraus etwa die Existenz einer von diesem Futur abgeleiteten neuen Wurzel vaksh? Beweist der Optativ Fut. λυσοιμι die Existenz einer Wurzel λυσ? — Wenn sich ferner „dicch bei den Jaina als Futur findet und im Pâli Wurzel ist“, so läge doch da einfach, wenn auch in anderer Form, eben nur wieder ganz derselbe Fall wie bei dakkh selbst vor; denn dicchasi kann doch mindestens ebenso gut aus dṛikshasi wie aus drakshyasi erklärt werden,

gerade wie dies nach meiner Meinung bei dakkhasi der Fall ist; es beweist somit gar nichts dafür, dass dakkhasi nur für drakshyasi, nicht auch für drikshasi stehen könne. Es ist im Uebrigen aber weiter auch noch zu bemerken, theils dass das Jaina-Futur dicchasi überhaupt gar nicht sicher steht (an der betreffenden Stelle, Bhagavatî 2, 256, findet sich nur das zweite Mal dicchasi, das erste Mal dacchisi, und ich habe diese Lesart damals vorgezogen), theils dass auch die Pâli-Wurzel dicch zweifelhaft ist, Childers wenigstens (p. 152) stellt ihre Existenz einstweilen geradezu in Abrede. — Dass endlich in der so viele Absonderlichkeiten zeigenden, eine ganz moderne Recension (s. Cowell Vararuci praef. p. 9) repräsentirenden Handschrift W im schol. zu Var. 7, 16 zu den von V. selbst aufgeführten Futur-Formen soccham, voccham, gaccham, roccham, daccham, vaccham neben einem ganz berechtigten moccham (√muc) auch noch ein peccham, erklärt durch prekshyâmi (sic! sollte wenigstens prekshishyâmi heissen!) hinzugefügt wird, will für unsern Fall hier wenig besagen! Erstens frägt sich's eben noch, ob die Form richtig ist; zweitens, gesetzt dies sei so, wäre sie nicht einfach nur als eine secundäre Afterbildung, nach Analogie der im Texte angeführten, gebildet, zu erkennen? Was hat im Uebrigen die ganze Form eigentlich hier zu suchen? sie könnte doch von Rechtswegen nur dann hier als Analogon aufgeführt werden, wenn eben auch die Wurzel pekkh, pecch aus diesem Futur peccham herzuleiten wäre!

Es ist zweckmässig hier auch gleich die „analogen Fälle“ anzuschliessen, die Childers (p. 152) beibringt. Er hat sich zunächst die Sache dadurch sehr erleichtert, dass

er meine „challenge" nicht richtig darstellt, nämlich so, als ob ich ihn blos aufgefordert hätte, „to produce double futures, formed from futures", und er meint mich nun glänzend abzuthun, indem er meine eigenen Worte aus einer früheren Abhandlung von mir über die doppelte Vertretung des Futur-Affixes in den Formen hehissati, hohissati citirt. Meine „challenge" bezieht sich aber nicht auf dakkhissasi allein (ich muss zugeben, dass ich gerade diese Form, die eben factisch auch als „double Futur" erklärt werden kann, besser ganz bei Seite gelassen hätte), sondern daneben auch auf die Formen dakkhitum und dakkhetha[1]), resp. auf aus Futuren effectiv neu entstandene Wurzeln; „giebt es etwa (lauten meine Worte) von den Futuren kâhisi, ehisi weiter gebildete Neubildungen kâh, eh?" Ich habe im Uebrigen ja doch auch gerade an der von Childers citirten Stelle selbst meine Zweifel in Bezug auf die factische Berechtigung jener futurischen Doppelbildungen überhaupt ausgesprochen; und wenn Childers dem gegenüber hier für ihre wirkliche Genuinität as perfectly authentic eintritt[2]), so hat dies zwar, weil eben von ihm ausgehend, natürlich specielles Gewicht, aber entscheidend ist es doch immer zunächst

---

[1]) das ja freilich ebenso gut auch Opt. Fut. sein könnte, wie vakkhetha.

[2]) zu seinem Schlusssatz: „that hehissati and hohissati will one day be met with in a text I do not doubt" bemerke ich zunächst, dass dies allein nichts beweisen würde, wenn nämlich nicht zugleich sicher steht, dass dieser Text älter als der betreffende Scholiast zu Kacc. 6, 3, 23 (eventualiter als Kacc. selbst) ist; im Uebrigen verweise ich noch auf meine zusätzliche Bemerkung zu jener Stelle in dem Wiederabdruck derselben in den Indischen Streifen 2, 385, wo ich nämlich darauf hinweise, dass sich dgl. Affixverdoppelungen sonst eigentlich nur bei finalen, nicht bei innern Affixen nachweisen lassen.

noch nicht[1]). Nun, wir können dies hier ja auch ganz unentschieden lassen, denn es handelt sich hier eben nicht blos um solche doppelte Futur-Formen, sondern um wirkliche Analoga für das Entstehen einer neuen Wurzel aus einem Futur. Da ist mir denn zweierlei auffällig. Von Rechtswegen hätte Childers das einzige weitere Beispiel einer doppelten Futurform, das er anführt, sakkhissati nämlich neben sakkhiti, in dieser Beziehung verwerthen und eben sakkh direct auch als eine eben solche Neubildung aus dem Futur wie dakkh aufführen sollen. Natürlich dann ebenso auch makkh! Das ging denn nun aber freilich doch wohl nicht recht an, da sich sakkh doch kaum von çiksh, und makkh erst recht nicht von mraksh trennen lässt, wie ich denn auch gerade diese beiden Wurzeln von vorn herein als specielle Analoga für die gleiche Entstehung von dakkh verwerthet habe[2]). In der That stehen

---

[1]) auch steht es in einigem Widerspruch mit seiner früheren Darstellung (Beitr. 7, 452), wo er dakkhissasi gerade ausdrücklich als ein Beispiel der die „later Pali texts" charakterisirenden „great grammatical irregularity owing to the operation of false analogy and other causes" anführte, in Folge wovon sich eben die Futur-Bedeutung von dakkhati verloren habe, während es als Praesens wiedererscheine, woraus denn im weiteren Verlauf „such anomalies as dakkhissasi" hervorgegangen seien. — Und daraus hat sich denn also wieder das Singhalesische Verbum dakinawâ entwickelt? und dieses ist dann, in Gemeinschaft mit jener seiner Pâli-Grundform, Veranlassung geworden, dass die Schreiber der S-Mss. (s. oben p. 55 fg.) dakkh statt pekkh in den Text gesetzt haben!! — Da übrigens Childers jetzt (p. 154) dakkhissati auch in einem Tripiṭaka-Text gefunden hat, so ist wohl überhaupt erst noch eine weitere Bestätigung seiner ganzen obigen Darstellung über den erst secundären Gebrauch der √dakkh im Pâli abzuwarten.

[2]) dazu noch — mit aller Reserve übrigens, s. Bhagavatî 1, 414 — ghepp als viertes, das ich indess nunmehr, Childers' Einwand (p. 152) gegenüber, dass nämlich aus ghraps vielmehr ghecch werden müsste, zurückziehe. Auch Pischel's Bemerkungen (p. 148 ff.) über den passiven Ge-

diese drei Wurzeln einander so gleich, dass, was von der einen gilt, auch auf die andern beiden seine Anwendung findet. Noch mehr frappirt aber bin ich dadurch, dass sich Childers eine Waffe hat entgehen lassen, die er wirklich aus meiner Rüstkammer hätte entlehnen können; die veritable Wurzel eh, die ich von ihm verlangt hatte, — findet sie sich nicht factisch vor in ehijja bei Hâla v. 17? Ich habe nun zwar diese Form in meiner Abh. p. 62 bereits einfach als Optativ Futuri erklärt; da aber Childers das oben schon besprochene vakkhetha factisch hier gegen mich in's Feld führt, obschon er dasselbe selbst auch als Opt. Fut. erklärt, so hätte ihm dieses ehijja doch erst recht zu pass kommen müssen! Zur Sache selbst freilich ist schwerlich weder mit dem Einen noch mit dem Andern etwas gewonnen, denn, wie bereits bemerkt, λυσοιμι beweist eben nichts für die Existenz einer Wurzel λυσ.

brauch von prâkṛ. gheppaï sind durchaus berechtigt (an den bisher bekannten Stellen ist es übrigens ja auch immer schon so aufgefasst worden), und auch für das Pâli ist seine Correctur der bisherigen Auffassung der Regeln bei Kacc. 6, 2, 19. 4, 8 (Senart p. 289. 258) wohl mit Recht von Childers adoptirt worden (sei es auf Grund brieflicher Mittheilung, sei es in Folge davon, dass Pischel's Abhandlung auf demselben Bogen sich befindet, wie die seinige, ihm somit bei der Correctur direct vorlag). Wenn Pischel aber die für das Passiv gheppaï, sowie für die Activform ghettuṃ etc. von ihm angesetzte Wurzelform ghrap dádurch erklären will, dass dieselbe „nach dem häufig zu beobachtenden Gesetze, dass die Aspiration am Ende verloren geht und dafür an den Anfang der Wurzel tritt" entstanden sei, so ist dagegen zu bemerken, dass ein solches „Gesetz" in so allgemeiner Fassung nicht existirt, die betreffende Erscheinung sich vielmehr sonst nur auf die Fälle beschränkt, wenn eine Aspiration wirklich im Auslaute, oder wenn sie vor einer Tenuis steht. Für Fälle wie ghettum, ghettûṇa (und daraus könnte ja gheûṇa, schol. zu Var. 4, 23, secundär entstellt sein!), ghettavya ist die Entstehung eines ghrap, ghep aus grabh somit ganz plausibel (vgl. dhattam); wie aber aus grabhyate, wo das bh vor y, nicht vor einer Tenuis, steht, sich ghrapyate entwickeln könnte, bleibt einstweilen noch unerklärt (s. indess unten p. 92 Paul Goldschmidt's Theorie hierüber).

Nach Erledigung der Analoga-Frage wendet sich (p. 147) Pischel sehr scharf gegen meine Erklärung des vedischen dṛikshase; es sei dasselbe „gar kein Desiderativ, sondern der regelmässige Conj. des aor. des âtm.“, — alles dies gesperrt gesetzt, womit es denn doch wohl als sehr schlagend documentirt werden soll! Sâyaṇa, Müller, Delbrück, Grassmann seien darin einig; an „ein nicht reduplicirtes Desiderativ habe bisher Niemand gedacht“, und sei diese „Auffassung entschieden zu verwerfen.“ Da müsste ich denn freilich wohl eigentlich die Waffen strecken! Ja, wenn dgl. durch Majoritäten sich entscheiden liesse, dann wäre ja alle Sache gut. Nun, dass die Form bisher so aufgefasst worden ist, und dass sie mit Fug und Recht so aufgefasst werden kann, das war mir ja wohl auch bekannt, als ich jene andere Auffassung aufstellte. Aber es würde mir in der That schätzenswerth sein, von Pischel darüber aufgeklärt zu werden, weshalb „Accent wie Form keinen Zweifel lassen, dass ein conj. aor. med. vorliegt“; denn — auch wenn man das Wort als Desiderativ auffasst, bleiben ja doch „Accent wie Form“ ganz dieselben! man könnte also ganz ebenso gut den Spiess einfach umdrehen. In solchen Fällen scheint mir denn vor Allem der Sinn und Zusammenhang der Stelle (Ṛik 1, 6, 7) die Hauptsache; und da muss ich denn eben sagen, dass mir die Uebersetzung: „denn du lässt dich gern mit Indra zusammen sehen“ in der That besser zu passen scheint, als: „mayest thou be verily seen coming with Indra“, wie Müller, „so lass' mit Indra denn vereint erblicken dich“, wie Benfey, „du sollst dich mit Indra zusammen sehen lassen“, wie Delbrück („Conjunctiv“ p. 111) übersetzt. Es wird damit u. A. auch dem

hi mehr Rechnung getragen [1]); theils in Bezug auf den Sinn, der Vers ist dann ein Nachsatz zu v. 6, den er begründet; theils in Bezug auf die Syntax, ich sehe nämlich eine gewisse Schwierigkeit darin, in einen dgl. von hi regierten Causal-Satz einen Conjunctiv hineinzubringen. Endlich möchte ich auch noch einen gewissen äusseren Anhalt für meine Auffassung darin finden, dass die Marut, um deren Schaar es sich hier handelt, in einer solennen Opferformel der drei Yajus-Texte (Ts. 4, 6, 5, 6. Vs. 17, 84. Kâṭh. 18, 6) só angeredet werden: îdṛíkshâsa etâdṛíkshâsa û shú ṇaḥ | sadṛíkshâsaḥ prátisadṛikshâsa é 'tana; es scheint mir nämlich, als ob in diesen Adjectiven auf dṛiksha, wenn nicht gar eine directe Anspielung auf das sáṃ hí dṛíkshase unseres Verses hier (sadṛíksha freilich bedeutet dort wohl nicht: zusammen sichtbar", sondern „einander ähnlich"), so doch in der That eben dasselbe Thema dṛiksh vorliegt, das ich in ihm zu finden vorschlage [2]).

Mit derselben Entschiedenheit erklärt sich Pischel endlich auch in Bezug darauf, dass ich von jenen „alten, der Reduplication annoch ermangelnden Desiderativ-Bildungen", die ich (Beitr. 7, 486) aus dem Veda etc. angeführt, sage: „dieselben seien vielleicht nicht einmal geradezu als Desi-

[1]) das Benfey'sche „denn" ist nicht das richtige causale denn, welches hier gemeint ist und nach dem das Verbum wie hier den Ton behält.

[2]) die von Müller (Sacred Hymns of the Brahmans, 1, 82 n.) zum Vergleich angeführten Formen pṛikshase, manśase, vivakshase, sowie verschiedene andere der von Delbrück „altind. Verb." p. 178 zum Aorist gezählten dgl. Bildungen können eventualiter auch vielmehr als eben solche Desiderativa wie dṛikshase aufgefasst werden; ich verzichte indess darauf, dies hier geltend zu machen, da es sich dabei eben doch nur um Möglichkeiten handelt, kein Beweis von da zu entlehnen ist. Es würde da eben jeder einzelne Fall für sich zu prüfen sein.

derativ-Bildungen zu bezeichnen; es sei wenigstens in ihnen das desiderative Element vielfach sehr schwach vertreten, ja hie und da gänzlich mangelnd, resp. nur dadurch markirt, dass die ursprüngliche Wurzelbedeutung eine gewisse Modification nach dieser Richtung hin erfahren habe". All das schneidet Pischel als widerspruchsvoll und sich gegenseitig aufhebend scharf ab; er versteht dies nicht, wie er sagt, denn „entweder ist eine Desiderativ-Bildung geradezu eine solche, oder sie ist es überhaupt nicht; da (sic! sollte wohl „wenn" heissen) sie es nicht ist, so ist das Beispiel (dámit ist wohl dṛiksh gemeint) falsch, und ebenso ist es das zweite, die sogenannte Wurzel ghepp", über die er sich dann speciell auslässt[1]); die „übrigen Beispiele, wie dharsh, bhaksh, uksh etc." speist er kurz damit ab, „dass ihre Erklärung als alte Desiderativa nur als Vermuthung gelten könne, Gründe, die dazu nöthigen, durchaus nicht vorliegen." Nun, hier wird es genügen, einfach auf einige bisherige Angaben hierüber zu verweisen. In Benfey's „kurzer Grammatik zum Gebrauch für Anfänger" (1855) wird in § 69. 70 ausführlich auseinander gesetzt (s. auch dessen Vollst. Gramm. p. 74—77), dass „derivirte Verbalthemen (die Desiderativa werden im Verlaufe direct als solche genannt) überaus oft den Charakter von primären angenommen haben"; — in der Z. D. M. G. 12, 578 (1858) erläutert Benfey speciell einige dgl. Fälle, nämlich aps, îksh und çrush, wo ein ursprüngliches Desiderativ in die Bedeutung des primären Verbums zurückgesunken ist; von çrush heisst es dabei u. A., es sei „ohne Zweifel als ursprünglich vedisches Desiderativ

---

[1]) s. oben p. 74.

zu nehmen, ohne Reduplication, welche in vedischen und überhaupt alten Bildungen oft fehlt", und die Reflexe desselben seien in mehreren indogerman. Sprachen „theils auch, theils nur in der Bedeutung des primären Verbums" erscheinend; — speciell von den „desiderativen Wurzelformen auf ρσ" handelt ausführlich Sonne in Kuhn's Zeitschrift 10, 101—106 (1861); — endlich wird auch in Fick's indogermanischem Wörterbuch (1870) das „Wurzel-Determinativ s" auf p. 1012—1016 eingehend behandelt; wenn er dabei am Schluss die Verwendung desselben zur Bildung des Desiderativs ausschliesslich der ârischen Periode zuweist, da für keinen der älteren ursprachlichen so wenig als für die jüngeren z. B. griechischen verbalen s-Stämme desiderative Bedeutung nachzuweisen sei, sie daher nicht als Desiderativa zu benennen seien, so meine ich doch, dass z. B. bei indogerm. aksh, daksh, vaksh, dharsh, und vor Allem bei çrush (unser: lauschen) eine gewisse desiderative Richtung der Bedeutung nicht zu verkennen ist[1]); in der ârischen Periode wiegt aber allerdings das eigentlich desiderative Element in diesen Bildungen erheblich vor. Bei Justi „Handbuch der Zendsprache" p. 366 (Grammatik § 113 1864) finden sich fünfzig dgl. „Fortbildungen" durch ç, zh, sh aufgeführt[2]), darunter zwanzig, wo die Wurzel auf einen Guttural auslautet; bei den meisten derselben ist die desiderative Bedeutung durchblickend, bei andern dagegen nicht.

---

[1]) es gesellt sich ihnen wohl auch noch √taksh (Fick p. 75) zu; noch jetzt ist bei uns „Dechsel" in der Bedeutung von: kleines Beil im Gebrauch. Auch paksha, ahd. vahs, engl. fax, ist vielleicht hier zu nennen.

[2]) dazu treten zudem noch einige andere hinzu, z. B. urvîkhs aus urviç, varesh resp. baresh für varekhsh barekhsh (s. Ind. Streifen, II, 117).

Jedenfalls möchte sich durch das Angegebene meine obige vorsichtige Ausdrucksweise wohl als hinreichend begründet erweisen.

Nachdem ich mich so mit Pischel auseinandergesetzt, komme ich nunmehr zu den besondern Gegengründen, welche Childers gegen meine Auffassung anführt.

Er beginnt damit, dass ich der einzige German philologist sei, der bis jetzt „of a desiderative base dṛiksh" gesprochen habe; wenigstens finde sich in den Wörterbüchern von Böhtlingk-Roth und Benfey nichts der Art. Der einzige Grund sodann, den ich zu meiner Annahme habe, sei die Existenz von Adjectiven wie îdṛiksha und tâdṛiksha; Freund Pischel unterrichte ihn aber (I am informed by my friend Dr. P.), dass dieselben auch anders erklärt werden könnten. Da ich also damit ganz allein stehe, „it would appear idle, to reason from dṛiksh to dakkh", wenigstens für alle die, welche die Existenz des dṛiksh eben nicht anerkennen.

Ich habe auch hier wieder vorerst zu bemerken, dass es in solchen Fragen auf Majoritäten gar nicht ankommt; und wenn ich wirklich ganz allein stünde mit meiner Meinung und sie noch Niemand aufgestellt hätte, so gebührt ihr doch, wenn sie nicht nachweislich widersinnig ist, ihr volles Anrecht auf Discussion. Sie so ohne Weiteres für „idle" zu erklären, blos deshalb, weil ich allein damit stehe, ist theils nicht ganz höflich, theils liegt darin doch wohl keine Beweisführung? — Sodann bemerke ich, dass es durchaus nicht richtig ist, wenn Childers sagt: „Dr. W. himself admits that the only ground for supposing it (die Wurzel dṛiksh nämlich) is the existence of adjectives like îdṛiksha and tâdṛiksha"; denn erstens ist

hierbei die Hauptsache ausgelassen, dass sich nämlich diese Bildungen im Veda finden[1]), und zweitens habe ich ausser ihnen ja eben auch noch die bereits oben (p. 75) behandelte Stelle des Ṛik, wo ich dṛ́ikshase als Desider. auffasse, angeführt. — Endlich aber hätte sich Childers von Pischel denn doch noch etwas weiter gehende „information“ ausbitten sollen, als die ihm von daher zu Theil gewordene, dass diese Adjectiva nämlich „with great probability“ auf die einfache Wurzel dṛiç zurückgeführt werden können. Böhtlingk und Roth verweisen allerdings bei denselben einfach auf darç[2]); bei der gleichlautenden Bildung mṛiksha dagegen auf mraksh. Und wenn ferner auch Benfey in seinem Sanskrit Dict. unter tâdṛiksha und sadṛiksha diese Wörter in der That aus dṛiç mit sa erklärt, so meint doch ér gerade gewiss hier nur dasselbe „desiderative s“, das auch ich darin suche; denn ér ist ja nicht nur der besondere Vertreter der „Wurzelerweiterungen durch desideratives s“ überhaupt, sondern auch speciell gerade derjenige, welcher die desiderative Wurzel dṛiksh zuerst direct aufgestellt hat; in seinem griechischen Wurzellexikon, jenem trotz aller Missgriffe für die damalige Zeit (1839) wirklich staunenswerthen Werke, heisst es von dem in Rede stehenden adjectivischen Affix

---

[1]) s. oben p. 76; amûdṛiksha, kîdṛiksha, tâdṛiksha, yâdṛiksha sind einstweilen noch nicht darin nachgewiesen; s. indess Pâli kidikkha, und für tâdṛiksha, kîdṛiksha, yâdṛiksha die Angaben der Kâçikâ zu Pâṇ 6, 3, 90. 91; amûdṛiksha endlich ergiebt sich — was ich Goldstücker s. v. gegenüber bemerke — theils aus Vopadeva, theils findet es sich in der Siddh. Kaum. 1, 474 (Calc. 1864) direct vor.

[2]) wie bei pṛiksha, resp. pṛiksh auf parc; vṛiksha ziehen sie zu √vraçc, während ich es wegen Zd. varesha zu √varh, barh (s. oben p. 78) ziehen möchte.

(I, 226): „dṛiksha, aus der durch desideratives s gemehrten Wurzel, welche dṛiksh lauten würde.“ — Es wäre endlich doch wohl auch ganz am Platze gewesen, einmal nachzusehen, was die indischen Grammatiker ihrerseits zu diesen Bildungen sagen; mit Hülfe des Petersburger Wörterbuchs liess sich völlig hinreichende Information gewinnen. Holen wir dies nach; es wird sich lohnen! Es stellt sich da nämlich heraus, dass zwar Pâṇini selbst dṛiksha nicht erwähnt, Kâtyâyana aber der vârttikakâra zu Pâṇ. 6, 3, 89 folgendes vârttika hinzufügt: dṛig-dṛiç-vatushu dṛiksha (Gen. Sing.) upasaṃkhyânam[1]), und die Kâçikâ macht dazu wieder die Glosse, dass Kâtyâyana vielmehr: „dṛikshe (Loc.) ca“ hätte sagen sollen, — eine Berichtigung, gegen die man denselben mit Fug und Recht sowohl dadurch vertheidigen kann, dass man annimmt, sein dṛiksh sei in demselben Sinn (als dṛiksha nämlich) zu verstehen, wie das dṛiç bei Pâṇini selbst[2]), das ja daselbst, neben dṛik, offenbar nur für dṛiça stehen kann, als auch dadurch, dass man annimmt, er habe nicht sowohl dies durch a weitergebildete dṛiksha direct im Auge gehabt, als vielmehr die Wurzelform dazu, dṛiksh eben. Factisch liegt jedenfalls zunächst diese hier vor. Stellen wir uns denn nun einmal, für einen Augenblick nur, auf Pischel's Standpunkt, der, wie wir sahen (p. 45), den vârttikakâra mit dem Prâkṛit-Grammatiker identificirt, so hätten wir hier, durch eine eigenthümliche Ironie des Schicksals, ein Zeugniss desselben Vararuci für die Existenz der √dṛiksh

[1]) das im Bhâshya fol. 103 b dazu angeführte Beispiel sadṛikshâsaḥ prati(sa)dṛikshâsaḥ ist dem oben p. 76 erwähnten Opferspruch entlehnt.

[2]) Böhtlingk (II, 279) corrigirt übrigens im Text dṛiça, und so hat auch, und zwar auch im vârttika, die Benares-Ausgabe des Bhâshya fol. 103 b; die Calc. des Pâṇ. u. die Siddh. Kaum. dagegen (ed. Târân. I, 473) haben dṛiç.

vor uns, auf dessen Çaurasenî-Regeln hin Pischel die Verbannung der √dakkh aus den Dramen decretirt hat! Man sieht, so ganz „idle“ ist die Discussion über die √dṛiksh denn doch nicht.

Hierauf wendet sich Childers zu den 24 von mir als mit „desiderativem s“ gebildet aufgeführten Verbal-Formen. Im Pâli seien nur „half a dozen“ davon nachzuweisen; es sei somit sehr geringe Wahrscheinlichkeit dafür, dass das von mir aufgestellte, aber eben völlig problematische Desiderativ dṛiksh wirklich im Pâli sich erhalten habe. Nun, für die Möglichkeit desselben genügen — sollte ich meinen — auch die von Childers zugestandenen sechs dgl. analogen Bildungen vollständig. Wahrscheinlichkeitsrechnungen in dieser Weise nach Adam Riese (the chance is about one in four) anzustellen, möchte für solche Fragen denn doch äusserst bedenklich sein!

Auf weit festerem Boden, dem der Phonetik nämlich, bewegt sich der nächste Einwurf, den mir Childers macht (p. 152), und es sieht wirklich fast so aus, als ob er damit eine wunde Stelle in meiner Theorie blosgelegt habe[1]). Nachdem er nämlich zunächst darauf hingewiesen hat, dass es a priori unwahrscheinlich sei, dass drakshyati und dṛikshati „should both turn into dakkhati; one would expect even some irregularity for the sake of differentiation“, beweist er durch Zusammenstellung der betreffenden Wörter und Formen, dass factisch das initiale dṛi der √dṛiç im Pâli durchweg zu di, nicht zu da wird[2]), somit für dṛikshati

[1]) wie ihm dies ja, vom gleichen Boden aus, in Bezug auf ghepp entschieden geglückt ist, s. oben p. 78.

[2]) die einzige Ausnahme, die er in der Schlussnote angiebt, will nicht viel besagen.

nicht dakkhati, sondern dikkhati zu erwarten steht. Es wundert mich nur, dass er hierbei nicht auch zugleich auf das schon von mir angeführte factische Bestehen von kîdikkha d. i. kîdṛiksha[1]) hingewiesen hat! In der That, wären wir auf das Pâli allein beschränkt, so liesse sich hiegegen kaum etwas sagen. Die Sache steht nun aber einmal so, dass wir es hier nicht blos mit Pâli und Prâkṛit dakkh, sondern auch mit dem davon untrennbaren dekkh zu thun haben, das sich von Piyadasi an — also aus noch älterer Zeit her als vermuthlich alle unsere Pâli-Texte — bis in alle modernen ârisch-indischen Volkssprachen hinein verfolgen lässt, und dass wir somit eine Erklärung suchen müssen, die dáfür, und zwar ferner ebensowohl für dakkh als für dekkh ausreicht. Lassen wir resp. diese Vocaldifferenz vorerst noch bei Seite; schon das baare Factum allein, dass eben das ganze ârische Indien diese Wurzel (mit a oder e) kennt, entscheidet meiner Meinung nach dafür, dass ihre Entstehung aus dem „Futur drakshyati" geradezu gesagt undenkbar ist[2]); für einen einzelnen Dialekt könnte dieselbe ja wohl als möglich gedacht werden[3]); dass eine solche Verbildung aber in allen ârischindischen Dialekten statt gefunden habe, scheint mir einfach unglaublich. Man müsste somit annehmen, dass die Herausschälung derselben aus dem Futur bereits vor der Tren-

[1]) und es treten hiezu noch î-, e-, tâ-, mâ-, yâ-, sâ-dikkha, resp. °rikkha, s. Kacc. 8, 19 Senart p. 323. 324.

[2]) zumal wenn man diese gar erst, wie Childers, in die Zeit der „later Pâli texts" ansetzt! dazu speciell s. übrigens noch den Schluss der Note oben p. 73.

[3]) wie denn in der That auch Ernst Kuhn in seinen mir so eben (3. April) bei der Correctur zukommenden „Beiträgen zur Pâli-Grammatik" p. 116 die „Auseinandersetzungen von Childers und Pischel" über dakkhati den meinigen gegenüber als „treffend" bezeichnet, somit vollständig adoptirt hat.

nung der Dialekte, also entweder noch geradezu zur Zeit der gemeinsamen indoarischen Volkssprache, oder doch mindestens zu einer Zeit, wo dieselbe bereits in ihren letzten Zügen lag und sich zu depraviren und zu spalten begann, stattgefunden habe. Das wäre nun ein neues Wunder, denn da kommen wir eben zum Mindesten doch noch direct in den Schluss der vedischen Zeit hinein; und in der sollte sich aus dem Futur drakshyati eine √draksh entwickelt habe? nun, dafür fehlt eben jedenfalls jeglicher Anhalt[1])! Dagegen hat die regelrechte Abstammung jener in allen indo-ârischen Dialekten sich findenden depravirten Formen aus einem dazu sich eignenden vedischen Desiderativum gar keine Schwierigkeit; ja selbst, wenn dasselbe in keinerlei Weise nachweisbar wäre (während ich doch eben meine, Spuren davon aufgewiesen zu haben), würde man auf die frühere Existenz eines solchen hienach schliessen müssen[2]). Dazu kommt nun aber eben auch noch die Vocaldifferenz der beiden Formen dakkh und dekkh hinzu; das Pâli hat nur die Form mit a, die sich ausser im Singhalesischen ja auch im Prâkṛit, ausser den S.-Mss. bei Kâlidâsa nämlich noch bei Hem., resp. im Mahr. und Guz., wenn auch nur für das Causativum, erhalten hat[3]); bei Piyadasi dagegen und von da ab in den andern indo-ârischen Dialekten lautet dieselbe

---

[1]) es verdient hier immerhin auch Bemerkung, dass Müller's Wortindex zur Ṛiksaṃhitâ zufolge das Futur drakshyati darin gar nicht vorkommt.

[2]) das volle Desiderativ didṛiksh liegt im Ṛik mehrfach vor, s. Müller's Index und vgl. auch dîdaresh im Zend.

[3]) s. oben p. 56; die Passiv-Futura dacchihii im Hâla 879 (Sâdh., 619 Gañg., fehlt in T), und dacchihisi ibid. 58 Tel. (fehlt SG) kann man auch als doppelte Futurbildungen fassen.

mit e. Nun lassen sich zwar beide Formen leicht aus dṛiksh, dekkh aber schwerlich irgendwie aus drakshy° herleiten. Und die von Childers vom Standpunkt des Pâli aus ganz mit Recht geltend gemachte phonetische Schwierigkeit löst sich ja eben einfach durch diese Annahme, dass sich dakkh aus dṛiksh gebildet hatte (und zwar neben dekkh), noch ehe das Pàli seine eigenen Lautgesetze zu formen begann. Eine den letzteren conforme Bildung wäre dann nicht nur °dikkha, sondern auch jenes, auch ja von mir bereits (Beitr. 7, 487), zwar in unpassendem Zusammenhange aufgeführte[1]), aber doch jedenfalls mit dakkh selbst nicht „too rashly" im Verbindung gebrachte, bis jetzt übrigens noch unbelegte dicchate. Wenn Childers die Existenz desselben einstweilen geradezu in Zweifel stellt, so geschieht dies eben wohl speciell darum, weil dasselbe sich für das Pâli aus drakshyati nur sehr schwer würde herleiten lassen, vielmehr die Existenz des von mir supponirten dṛikshati in der That, wie eigentlich auch Childers direct anerkennt, nahezu bedingt; die von Childers versuchten Erklärungen desselben wenigstens als „a byform of dissati (passive) or even a lost present dṛiçati" sind eben nur kümmerliche Nothbehelfe, um diesem bösen dṛikshati aus dem Wege zu gehen. Dass sich dasselbe im Pàli in drei Formen vorfände, von denen die eine, dakkh und gar etwa auch schon dikkh?), sozusagen mitgebracht, die beiden andern, dikkh (?) und dicch, darin erst entwickelt wären, dáfür würden sich ja wohl auch andre Analoga noch nachweisen lassen.

---

[1]) denn mit vâñch, hûrch etc. steht es mit Nichten auf gleicher Stufe; nur der Uebergang des ksh in ch wäre derselbe; bei dicch aber läge ja doch eben nur ein desideratives s zu Grunde, während bei vâñch, hûrch ein altes dgl. sk; diese Incongruenz ist übrigens von Childers nicht bemerkt, resp. zum Wenigsten nicht erwähnt worden.

Sind wir mit unserem dṛiksh so weit gekommen, kommen wir nun vielleicht auch noch weiter, **noch über den Veda** hinaus, und das würde ja denn doch wohl allem Streit ein Ende machen!

In der That führt uns Benfey damit wirklich direct in die **älteste indogermanische** Zeit hinein, wenn er an der oben bereits angeführten Stelle seines griechischen Wurzellexikon's (1, 226 n.) sich wie folgt äussert: „beiläufig will ich hierbei bemerken (wegen Bopp p. 602), dass die gothische Form leik, ahd. lîh nicht der Form dṛiç, sondern dṛiksh entspricht". Den speciellen Einwürfen gegenüber indessen, welche neuerdings (1870) Pott (Wurzelwörterbuch 2, 2, 554 ff.) gegen die ganze hier in Frage kommende Bopp'sche Erklärung der betreffenden Formen gerichtet hat, verzichten wir einstweilen auf diesen Ausflug.

Ebenso ist es zwar ganz verführerisch, Eigennamen, wie *Δερξιας* (Pott am a. O.) oder das bei Hesychius sich findende *δροκταζεις* (*δρω*° var. l) *περιβλεπεις* heranzuziehen, denn so gut wie z. B. takshan=*τεκτων*, ṛiksha=*ἀρκτος* könnte auch *δροκτο*=dṛiksha, *δροκταζεις* somit ein Denominativum davon sein. Indessen wir verzichten aus begreiflichen Gründen auch hierauf.

Ernsthafter dagegen steht es mit der **ârischen** Periode. In der im „Supplement" (1867) seines persischen Wörterbuchs befindlichen Zusammenstellung neupersischer Verba mit zendischen Wurzeln führt Vullers, ausser zwölf andern dgl. Desiderativ-Bildungen, auf p. 125 auch **darekhsh** auf[1]), forma aucta radicis dareç und vergleicht

[1]) im Anschluss an die Justische Liste (s. oben p. 78); denn im Wörterbuch selbst hiess es noch (1, 882. 1854): verba durukhshîdan et dirafshîdan ad unam eandemque radicem referenda videntur; talis fortasse

damit np. durakhshîdan splendere, lucere. Dieses von ihm aufgeführte darekhsh ist nun zwar zunächst nur ein von ihm supponirtes, im Zend bis dato noch nicht nachgewiesen, aber die Existenz desselben wird durch die Bedeutung dieses neup. Verbums mit seinen zahlreichen Ableitungen in der That zum Mindesten sehr nahe gelegt. In den neupers. Originalwörterbüchern werden nämlich aufgeführt: darakhsh, durakhsh, durukhsh fulgur und fulgor, resp. lightning, flash, glitter, splendour, light, gleam nach Johnson's Arab. Pers. Dict. (London 1852), durakshîdan, dirakhshîdan und durukhshîdan to shine, to flash, durukhshân splendens, coruscans, fulgurans, dirakhshânîdan (Causativ), darakhshish fulgor splendor, durakhshi ortus solis, durukhshanda. Nun bedeutet zwar √darç, zd. dareç, δερκ anscheinend nur: sehen. Nach den Untersuchungen von Sonne aber, in Kuhn's Zeitschrift 12, 351 ff. (1863), ist als Grundbedeutung für indogerm. dark in der That vielmehr die von: leuchten, glänzen anzusetzen, und es haben sich dieser Meinung auch G. Curtius griech. Etymolog. 1, 83. 91 (1858) und Pott am a. O. angeschlossen. Hiernach wäre ja denn nun wohl Alles in schönster Ordnung, und die Existenz des Desid. dṛiksh wirklich für die ârische Zeit bereits gesichert! auch liegt es ja auf der Hand, wie nahe sich die Bedeutung theils von °dṛiksha

---

est s. rad. dîp cl. 4, cum dṛip cl. 1 et 10 cognata(!), significans fulgere splendere. Hier im Suppl. am a. O. dagegen vergleicht Vullers dareç, die Grundform für sein darekhsh, mit np. dâkhten, dâkhiden disiungere separare, 2. intueri conspicere, und das wären ja in der That anscheinend ganz schätzenswerthe Analoga sogar zu unserem dakkh hier!! es ist indessen diese Vergleichung bereits von Pott am a. O. p. 533, und zwar eben wohl mit vollem Recht, als eine nur „vermeintliche, die schwerlich Boden habe“, bezeichnet worden.

(dikkha), theils von sâṃ hí dṛíkshase mit der so gefundenen Grundbedeutung berührt.

Ganz sicher sind wir aber leider doch nicht! Neben jenen Formen auf khsh nämlich hat das Npers. auch fast ganz dieselben Wörter, und zwar mit denselben Bedeutungen, auf fsh auslautend[1]). An und für sich wäre das nun ja weiter nicht gerade auffällig; so gut sich im Ahd. von √dark neben zorht clarus eine Form mit f, zorft, findet (Pott am a. O.), ebenso gut könnte sich dies ja auch im Neupers. bei dem Desiderativstamm derselben Wurzel eingestellt haben, wozu sich ja wohl auch noch sonstige Analoga im Gebiet des Neupers. finden lassen würden. Die Sache gewinnt aber einen erheblich andern Aspect dadurch, dass sich unter den für dirafsh aufgeführten Bedeutungen ausser denen, die es mit darakhsh theilt, auch noch die von: a standard, colours, banner findet, die sich zwar auch ganz vortrefflich aus: anything glittering, shining, flashing erklärt, die aber andrerseits dieses dirafsh in unmittelbare Beziehung zu zd. drafsha Banner bringt, das seinerseits wieder von s. drapsa, Tropfen, kaum zu trennen sein möchte! Für diese beiden Wörter aber hat Pictet origines indoeuropeennes 2, 229 (1863) im Anschluss an das im Pet. Wört. unter drapsa Gesagte vielmehr eine Herleitung aus dem Causativ der √drâ, laufen, drâpay nämlich, vorgeschlagen[2]), und die Bedeutung glänzen für dirafshîdan vielmehr aus der dafür auch überlieferten Bedeutung zittern, tremere, to tremble her-

[1]) dirafsh, darafsh, durufsh lightning, light, splendour, anything glittering, shining, flashing; dirafshân, darafshân shining, dirafshânidan; dirafshanda, dirafshi, dirafshîdan; durufsha, a sword.

[2]) auch unser Tropfen. triefen selbst, ags. dropa, engl. drip, wird



geleitet[1]), womit sich dann auch Justi s. v. drafsha einverstanden erklärt hat. Nun könnte man freilich wohl diese Erklärung zurückweisen, drapsa vielmehr auch seinerseits auf √dark, darksh unter Wechsel von k zu p, zurückführen, so dass es eigentlich: licht, hell, glänzend, dann erst: Tropfen und Funken (in welchem Sinne es sich ja auch findet) bedeute; indessen es fehlt einstweilen im Sanskr. für einen dgl. Uebergang von ksh (ks) in ps an irgendwelchen sicheren Analogieen[2]). Auch die etwaige Annahme einer alten Nebenform darp (s. Vullers 1, 832), für die man etwa noch drâpi Mantel, Gewand, und darpaṇa Spiegel (vgl. âdarça) anführen könnte, ist sehr bedenklich; drâpi erklärt sich leicht aus drâ (vgl. sic) und für darpaṇa ist die im Pet. W. angegebene Erklärung durch „übermüthig machend" völlig ausreichend. Dagegen könnte man ja auch etwa gerade umgekehrt, unter Annahme von Pictet's Erklärung für drapsa drafsha dirafsh, meinen, die Formen darakhsh etc. mit khsh seien nur mundartliche Variationen derer auf fsh, hätten mit dareç, darekhsh gar nichts zu thun! In dieser Beziehung ist indess zunächst darauf hinzuweisen, dass es immerhin, trotz der angeführten Analogien von micare und tvish, denn doch erhebliche Schwierigkeiten hat, die Bedeutung: leuchten für diese

von Pictet 2, 240 damit direct in Verbindung gebracht; für den Verstoss gegen die Lautverschiebung beruft er sich auf den analogen Fall bei duhitar, daughter, Tochter.

[1]) unter Vergleichung von micare; vgl. auch ved. tvish.

[2]) der Uebertritt des finalen Labials von trishṭubh, anushṭubh in die gutturale Reihe (s. Ind. Stud. 13, 109), von p in k in kipilla für pipîla (Childers' Pâli Dict.), die Verwandlung von ps in cch in Prâk. accharâ etc., der etwaige umgekehrte Wandel von sk in pph in prâk. apphuṇṇa (Lit. C. Bl. 1874 p. 347), all das will in dieser Beziehung nicht viel besagen.

zahlreichen Formen auf khsh durch einen dgl. Destillations-process aus ursprünglichem drâ laufen herzuleiten; in der That hat Pictet dies auch gar nicht versucht, sondern sich einfach auf die Formen mit fsh beschränkt, für welche eben — und das ist ein zweiter Punkt — factisch noch jene, als Mittelglied hiefür verwendbare, Bedeutung zittern angegeben wird, die bei den Formen auf khsh fehlt. Nimmt man hiezu noch die Vocaldifferenz im Anlaut — die Formen mit fsh zeigen davor hauptsächlich dira, während dieser Anlaut bei den Formen mit khsh sich nur auf das Verbum finitum und das Causativ beschränkt, die übrigen vielmehr zwischen dara, dura, duru wechseln[1]) —, so tritt eher die Vermuthung nahe, dass wir die beiden Verba darakhshîdan (dura°, duru°) und dirafshîdan ganz von einander getrennt zu halten, das eine von √dark, das andere von √drâ herzuleiten, und das vielfache und specielle Zusammen-treffen der Bedeutungen ihrer Derivate dadurch zu erklären haben, dass sich, eben in Folge der wesentlichen Gleichlautigkeit, im Laufe der Zeit auf dem Wege der Volksetymologie eine Anähnlichung der Formen und ein Austausch der Bedeutungen eingestellt habe, wie dies in dem Falle, dass zwei gleichlautende Wörter doch von verschiedenen Wurzeln stammen, ja auch sonst oft genug eingetreten ist. Ich kann indessen nicht verhehlen, dass mich auch diese Lösung nicht besonders befriedigt, da sie etwas nach dem Schwerte schmeckt, mit dem der gordische Knoten zerhauen wurde; ich schliesse daher mit Ṛik 10, 129, 7: yó asyā́ 'dhyakshaḥ paramé vyòmant só aṅgá veda yádi vâ ná véda.

---

[1]) freilich ist irgend specielles Gewicht auf solche Differenzen im Npers. nicht zu legen.

Nachtrag. Als ich soeben mit der vorliegenden Darstellung zu Ende war, erhielt ich Dr. Paul Goldschmidt's Artikel: „Etymologisches aus dem Prâkṛit: √dekkh, dakkh und Verwandtes“, abgedruckt in den „Nachrichten der K. Ges. d. W. zu Göttingen“ vom 25. Nov. 1874, p. 509—528. Derselbe verhält sich darin sowohl der von mir, als der von Childers-Pischel aufgestellten Erklärung gegenüber ablehnend, und stellt vielmehr seinerseits eine dritte auf.

Die Adjectiva auf dṛiksha zunächst trennt er ganz von dakkh, dekkh ab, und erklärt ihre Bildung in der Weise, dass darin „der alte Nominativ driks oder dṛiksh stammbildend auftritt“, wie er denn auch nicht nur das von mir angenommene dṛikshâmi, falls es sich finden sollte, sondern auch die „meisten“ der „indogerm. Verba auf ksh“ als in gleicher Weise abzuleiten hinstellt. Desiderative seien dieselben keinesfalls, da der Wiederverlust einer so charakteristischen Bedeutung im höchsten Grade unwahrscheinlich sei. Ich kann nun weder jener Herleitung noch dieser Unwahrscheinlichkeit zustimmen; in letztrer Hinsicht verweise ich auf die oben (p. 77. 78) angeführten Darstellungen Benfey's und Sonne's[1]); die Herleitung dieser Formen aus einem Nominativ auf s bedünkt mich jedenfalls bei weitem „unwahrscheinlicher“ zu sein. — Von den von mir als analoge Bildungen angeführten Verben sakkh, makkh und ghepp (s. oben p. 73) lässt G. makkh (mraksh) ganz bei

[1]) G. Curtius griech. Etymol. 1, 30 plaidirt gar nicht direct dagegen, sondern tritt vielmehr nur (und ganz mit Recht) theils dafür ein, dass mehrfach die durch s „erweiterte Form schon vor der Sprachtrennung neben der kürzeren bestand“, theils ferner mit Pott dafür, dass im gegebenen Falle der einfache griechische Laut (z. B. ὑγ, φαγ) nicht aus dem doppelten sanskṛitischen (uksh, bhaksh nämlich) herzuleiten sei, sondern die Griechen dabei die reinere Wurzelform erhalten, die Inder dieselbe (ug, bhag) verloren haben

Seite, hält sich für sakkh nur an die Futurform sakkhissâmi, die ja allerdings auch wohl eben als doppelte Futurbildung angesehen werden könnte, und weist endlich aus demselben Grunde, wie Childers, meine Erklärung von ghepp aus ghrapsy ab. Er erklärt gheppaï wie Pischel aus gṛibhyate, erkennt darin aber seinerseits eine dem Passivum eigene „Verhärtung der sonans", für die er sich weiter noch auf âḍhappaï, viḍhappaï, die er jetzt durch ârabhyate, virabhyate erklärt, sowie auf pahuppaï (√bhû) und vâhippaï (√har) beruft. Es sind dies indessen sämmtlich ihrerseits noch sehr dunkle Formen, die auch durch das von ihm p. 527. 528 Beigebrachte nicht besonders klar werden. Für pahuppaï liegt die Entstehung aus pahuvvaï, und für die Formen mit bhya[1]) dessen Verwandlung in vya, vva, bba, ppa immerhin wenigstens im Bereich des eignen Lautbestandes[2]); vâhippaï (√har) aber, ebenso wie juppaï (√yuj, s. Z. D. M. G. 28, 350), das er mit Stillschweigen übergeht, liesse sich nur so erklären, dass eine als Grundlage anzusetzende, bei vâhippaï indess durch nichts direct begründete, Form mit doppeltem yy[3]) entweder alsbald

---

[1]) die Erklärung von âḍhappaï durch ârabhyate schliesst sich zum Mindesten an Hem. 4, 253 an; viḍhappaï, welches von Hem. 4, 250 als Substitut des Passivs von √arj aufgeführt wird, erklärte G. früher, Specimen der Setubandha p. 71, aus √sthâ (Caus.); da sich nun aber seinen dortigen Angaben nach auch das einfache viḍhanta im Setubandha 13, 74 vorfindet, wo es resp. auch durch arjita erklärt wird, so scheint einstweilen die Zugehörigkeit von viḍhappaï zu âḍhappaï, resp. zu √rabh sowohl wie zu √sthâ sehr zweifelhaft; zu bemerken ist zudem, dass rabh im Skr. wenigstens sich nicht in Verbindung mit Praeposition vi findet.

[2]) nach E. Kuhn Beitr. zur Pâli-Gr. p. 48 ist by für vy im Pâli nur „eine aus barmanischen Mss. herrührende Verderbniss"; doch erscheint inneres vy in Flexionsformen allerdings hie und da als bb, daneben freilich auch als yy.

[3]) dass die von mir im Jaina-Prâkṛit yy gelesene Ligatur vielmehr jj

durch das Medium von vv, bb in pp übergegangen wäre, oder aber dass davon zunächst das erste y sich vor dem zweiten zu v[1]), dann zu p gewandelt, und schliesslich in dieser seiner letzten Gestalt die Umwandlung auch des zweiten y in p hervorgerufen hätte. Das punctum saliens bleibt aber immer, dass zu einer dgl. Verhärtung, resp. „Erhöhung der sonans v vor dem y des Passivs", wie sich G. brieflich gegen mich ausdrückt, gar kein ersichtlicher Anlass gegeben ist. — Und doch liegt in der That ein Umstand vor, der direct dafür einzutreten scheint, und für dessen Heranziehung ich derselben brieflichen Mittheilung G.'s verpflichtet bin, das Factum nämlich, dass sich im Sindhi, Trumpp's Grammar p. 252. 253 zufolge, die Passivformen jâpanu to be born, mâpanu to be contained, dhopanu to be washed wirklich vorfinden; denn wenn sich auch mâpaṇu wohl in derselben Weise erklären liesse wie Hemacandra's (4, 251) ṇavvaï, das doch wohl einfach Pass. Caus. ist, so ist dies doch für jâpaṇu schwerer und für dhopaṇu überhaupt nicht wohl anzunehmen, welches letztere vielmehr zu pahuppaï (ist freilich Deponens!) ein gutes Analogon zu bieten scheint[2]).

Nachdem G. sodann die Herleitung der Wurzeln dakkh, dekkh aus der Futurform drakshyati vor Allem darum abgelehnt, weil die Uebertragung der Praesens-Bedeutung auf das Futur in sich unwahrscheinlich und durch

---

zu lesen sei, wie G. „überzeugt" ist (p. 527), halte ich, bis ich seine Gründe dafür kenne, für sehr zweifelhaft.

[1]) wie sich etwa sahavyatâ bei G. p. 528 durch sâhâyyatâ (doppeltes Affix) erklären liesse.

[2]) in pahutta (p. 513) scheint mir einfach die gewöhnliche Ersetzung der Länge durch Doppelconsonanz und in vâhitta dieselbe irreguläre Verdoppelung, wie in nihitta (s. meine Abh. über Hâla p. 30), vorzuliegen.

keine Analogieen in den indogerman. Sprachen zu stützen sei, prüft er das Vorkommen derselben im Prâkṛit, bei Piyadasi nämlich, im Setubandha[1]), und bei Hemacandra, und gelangt hiefür zu dem Resultat, dass dekkh überhaupt nur im Praesens vorliege (und zwar einstweilen nur bei Piyadasi und bei Hem., nicht in der Literatur), das Futur-Thema dagegen als dacch, endlich dakkh nur im Causativ erscheine. Es ist dies Resultat insofern in der That ganz schätzenswerth, als auch daraus „eine gesonderte Entstehung der beiden fraglichen Formen", des Praesensstammes dekkh, dakkh (Caus.) nämlich und des Futurthemas dacch, resp. die Unzulässigkeit einer Herleitung des erstern aus dem Futur drakshy, wohl direct hervorgeht; denn es würde doch gewiss zum Mindesten höchst sonderbarlich sein, wenn jenes Futurthema drakshy erst eine so stattliche Neubildung, wie diesen, allen „later Pâli texts" zum Trotz, schon bei Piyadasi sich findenden Praesensstamm dekkh, dakkh (Caus.) zur Welt gebracht haben, und dann, wie zur Strafe für diese Ueberproduction, seinerseits dauernd zu dacch geschwächt worden sein sollte! Nach einer andern Richtung hin indessen leidet das von G. gefundene Resultat an einem inneren Gebrechen. Es ist nämlich die Beschränkung der √dekkh, dakkh (Caus.) auf das Praesens nur dadurch gewonnen, dass er die Stellen, wo sich dakkh, dekkh in der Literatur, in Kâlidâsa's Dramen nämlich, factisch vorfindet, bei Seite gelassen hat, einfach auf Grund seiner Uebereinstimmung mit Pischel's Decret, dass diese „der Çaurasenî des Drama's gänzlich abzusprechen" sei. Dem entsprechend meint er denn auch, dass in dem Um-

[1]) wobei ihm Siegfried Goldschmidt specielle Auskunft ertheilte.

stand, dass das Praesens dekkh sich weder bei Hâla, noch im Setubandha, noch in den bisher von ihm benutzten Jaina-Mss. vorfinde, somit nur auf (Piyadasi und) Hemacandra sich stütze, und daher jedenfalls sehr selten gewesen sei, „gewiss eine neue Stütze für die Exactheit von Pischel's Untersuchungen über das Vorkommen von dakkh, dekkh im Drama" liege. Nun, an der „Exactheit" derselben hat ja auch wohl noch Niemand gezweifelt. Es handelt sich hierbei ja aber gar nicht dárum, sondern um ganz andere Dinge. Vide supra. Je seltener übrigens √dekkh in der Literatur nachweisbar ist, desto bedenklicher, sollte man doch wohl meinen, wird die Annahme ihrer fälschlichen Interpolation (resp. Entlehnung aus dem Pâli und Singhalesischen!), an dén Stellen, wo sie sich denn wirklich mal vorfindet! — Diese Stellen selbst treten denn nun freilich ihrerseits für G.'s Beschränkung der √dekkh, dakkh auf das Praesens nicht ein, sondern zeigen uns dasselbe in der Çak. allein z. B. auch im Futur (dekkhissam, dekkhiççaçi), wie im Infinitiv, Gerundium, Passiv, Part. Perf. Pass., s. Burkhard Flexiones Prac. p. 21.

G.'s eigene Meinung über die Entstehung des von ihm angenommenen Praesensstammes dekkh, dakkh (Caus.) geht nun dahin, dass sie ein aus dem Part. Perf. Pass. drishta (dekhta) entstandenes Frequentativ, resp. Denominativ sei, ähnlich wie çushka für çushta, veshka für veshta, skambh neben stambh, khannu khâna für sthânu, sthâna stehe. Hier erscheinen denn freilich etwas heterogene Dinge vereinigt. In çushka[1]) zunächst und veshka[2]) haben wir

[1]) hushka vermittelt dasselbe wohl allenfalls direct mit siccus; doch liegt für letzteres √sic wohl noch näher.

[2]) ich leite dasselbe auf jene Nebenform vish der √vas, vaste, zurück,

wohl einfach nur dasselbe Affix ka (s. Uṇâdi 3, 40 ff.) vor uns, wie in atka, mushka (mascu-), çloka; irgend welche Nöthigung wenigstens das ka jener beiden Wörter aus dem ta des P. P. P. zu erklären, liegt entfernt nicht vor. Der Wechsel von anlautendem sk und st sodann, der sich im Wesentlichen doch nur auf die indogermanische √stâ und ihre Derivate beschränkt, sich übrigens durch σκηπτρον und dgl. als schon alt ergiebt, s. Hâla p. 43, kann für unsern Fall hier schwerlich irgend als Analogon gelten.

Schade beinahe, dass G. nicht lieber auf das oben p. 86 angeführte δρoκτάζεις recurrirt hat, welches eigentlich eine seiner Erklärung von dekkh ganz entsprechende Bildung wäre! Die Aspiration freilich bliebe bei einer dgl. Herleitung aus einem alten P. P. P. darkta (Ahd. zorht) gänzlich unerklärt, ganz abgesehen von den sonstigen in der Sache selbst liegenden Schwierigkeiten! — Jedenfalls sehe ich keinen irgend welchen Grund, zu Gunsten dieser G.'schen Erklärung mit der meinigen zu abdiciren.

Die hieran sich knüpfenden speciellen Bemerkungen G.'s über die Bildung neuer Prâkṛit-Wurzeln aus dem Part. Perf. Pass. überhaupt enthalten vieles sehr Beachtenswerthe, doch ist auch darunter manche kühne Aufstellung; es wird sich wohl anderweitig Gelegenheit bieten, hierauf zurückzukommen.

Berlin 12. Dec. 1874. A. W.

---

von der auch vesha, ja wohl auch die √veshṭ selbst stammt, in der in der That wohl, wie G. annimmt, ein P. P. P. vorliegt, nur dass man nicht, wie er will, dafür auf √vṛij zurückzugehen hat. Beiläufig bemerke ich hier zu p. 519 a, dass mir paüttha nicht aus proshita, sondern aus pravasta, vgl. upavasta, Pâli vuttha (Fausböll in dies. Stud. 5, 427), zu erklären scheint, und dass ich auch vuttha (√vas, leuchten) lieber ebenso aus vasta als aus vyushita herleiten möchte.

Ueber das Vîracaritram.

Die erste und einzige Nachricht über das Vîracaritram gab Wilson in seinem Aufsatze Hindoo Fiction, woselbst er bei Aufzählung der verschiedenen Märchensammlungen auch das Vîracaritram erwähnt: another compilation, the Víracharitra, has Sálivâhana for its hero (Wilson, works III, p. 157). Da aber das Vîrac. weder eine compilation genannt werden kann, noch auch Çâlivâhana der Held der Fabel ist, so beschränkte sich Wilson's Kenntniss desselben wohl nur auf den Anfang des Gedichtes. Der Erste, welcher das Werk genauer geprüft hat, ist Dr. Haas, der einen Theil desselben für den in Vorbereitung befindlichen Katalog der Handschriften des East India Office ausgezogen hat. Erst nachdem ich die erste Durchsicht der Handschrift des V. beendigt hatte, erhielt ich Kenntniss von Dr. Haas' Vorarbeit.

Das Vîracaritram nun ist ein episches Gedicht des Ananta[1]) in çloka, mit eingestreuten andern Versarten. Es behandelt zunächst, gewissermaassen als ein Vorspiel, den Kampf Çâlivâhana's gegen Vikramâditya; darauf die Abenteuer

---

[1]) nach den meisten Capitelunterschriften: iti çrîVâlmîkiprasâdâsâditavâgvilâsânantakṛita çrîVîracaritre . . .; jedoch einmal: çrîVâ° vâgvilâsakṛitânantavîracite . . .

des Çûdrika, welcher Mitregent des Çâlivâhana und dann dessen Sohnes Çaktikumâra wurde, später aber, mit diesem in Feindschaft gerathen, sich mit dem Nachkommen des Vikramâditya und vielen andern Helden verbündet und seine Feinde nach längerer Belagerung ihrer Hauptstadt Pratishṭhâna vollständig besiegt.

Leider ist unsere Handschrift unvollständig, sie enthält nach der vom Schreiber durchgeführten Verszählung 2618 Verse in 30 adhyâya. Der fehlende Schluss kann nur ein verhältnissmässig geringer Bruchtheil des Ganzen sein, wie sich dies aus der weiteren Darstellung ergeben wird. Das Manuscript (das einzige bisher bekannt gewordene) bildet mit zwei andern, der Tarka-Saṃgraha-Dîpikâ und dem 2ten Buch des Commentars Çaṃkara's zum Çârîrakasûtra, zusammengebunden den Band 2799 der Sanskrit-Handschriften im East India Office in London. Die Anzahl der Blätter ist 110, die Form oblong, 9½" zu 4"; die Schrift (Devanâgarî) ist fliessend und deutlich, mit Ausnahme von Blatt 8 und 9, von einer Hand. Die Seiten enthalten durchschnittlich 13 Zeilen und ebenso viele çloka. Das bha hat eine ungewöhnliche Form, es gleicht dem ja der Gormukhî. Für ru findet sich häufig ṛi, wahrscheinlich wegen der Aehnlichkeit der Aussprache beider. Ein Datum findet sich nicht; jedoch mag die Handschrift ihrem ganzen Aussehen nach 200 Jahre alt sein.

In Folgendem theile ich den Inhalt des Vîracaritra einigermaassen ausführlich mit, weil das Werk von grösserem Interesse ist, und der ganze Text bis zur Auffindung weiterer handschriftlichen Hülfsmittel nicht publicirt werden kann.

adhyâya I, çlokâs 57, Blatt 1b — 3b; beginnt:

ṛishayo Naimishâraṇye dîrghasattreṇa d(îkshitâḥ) |
(âgacchan) Sûtam âsînaṃ satkṛitaṃ vinayânatâḥ ||
tvattaḥ Sûta çrutaṃ sarvaṃ kaleḥ vṛittam ataḥ param |
bhavishyadbhûpac(aritam adbhutaṃ) naḥ prakîrtaya ||
vikhyâtâḥ Çakakarttâraḥ kati tasmin çucivrata |
teshâm utkṛishṭacaritaḥ kaç ca bhûpo bhavishyati ||
ity âkarṇya vacas teshâṃ Sûto vâkyam upâdade |

Sûta uvâca

Yudhishṭhiro Vikrama-Çânivâhanau (°li°)
tato nṛipaḥ syâd Vijayâbhinandanaḥ |
tatas tu Nâgârjunabhûpatiḥ kalau
Kalkî shaḍ ete Çakakârakâḥ smṛitâḥ ||[1])
teshâm utkṛishṭacaritaḥ Çâlivâhanabhûpatiḥ |
tasya vakshyâmi caritaṃ vistareṇa tapodhanâḥ ||

---

[1]) ganz ebenso lautet der Vers nach „popular enumeration“ im Journ. Bombay Branch R. A. S. 10, 128; dagegen im Jyotirvidâbharaṇa 10, 110 (Z. d. D. M. Ges. 22, 717) lithogr. Ausgabe Benares 1872 mit Commentar des Bhâvaratna (nach eigener Angabe ein Jaina, der AD 1712 seinen Commentar sukhabodhikâ in çrî Pattana vollendete) lesen wir:

Yudhishṭhiro Vikrama-Çâlivâhanau
narâdhinâthau Vijayâbhinandanaḥ |
ime 'nu Nâgârjunamedinîvibhur
Balî kramât shaṭ çakakârakâḥ kalau ||

nach 112 ist Çâlivâhana auf dem Berge Çâleya geboren (Çâleyadhârâbhṛiti çâleramoleranâmni girau), dabei citirt der Commentator: anuktam apy atra granthântarâd eshâṃ vaṅçanâmâni (s. Z. d. D. M. Ges. 24, 399)

Yudhishṭhiro 'bhût kila râjavaṅçajah,
sa râjaputraḥ Paramâravaṅçabhûḥ |
çrî Vikramârko, nanu Çâlivâhano
Gohillabhûr vai, Vijayâbhinandanaḥ ||
Çiçodarânvayabhavo bhavishyati,
tato 'tra Nâgârjunasaṃjñako nṛipaḥ |
râjâdhirâjaḥ kila Kalkir âtmabhûs
tatsthâpito râḍ Balir atra Dîkshakaḥ ||

Der Inhalt des ersten adhyâya lässt sich nicht genau verfolgen, da die Hälfte des zweiten Blattes fehlt. So viel sich erkennen lässt, ist der Zusammenhang folgender. Beim Spiel des Çiva und der Pârvatî scheint Indra die Halsketten Beider zerrissen zu haben. Zur Strafe soll er Mensch werden und zwar als Çâlivâhana. Die Perlen der Pârvatî und die Rudrâksha des Çiva sollen zum Schauspiel für die Götter sich als Helden bekämpfen. Die Götter wollen am Kampfe Theil nehmen: Çiva als Pippaleça, Pârvatî als Kâlikâ, die Stammgötter beider Parteien; Rudra wird Pañcânana, dessen Gemahlin Çyâmâ ist eine Verkörperung der Gañgâ, während Çvetabhujaṃga eine solche des Brahman, Çvânala des Garuḍa, Kâlasena des Kâṇa (? Kâla) ist.

adhy. II çl. 32, bl. 3b—4b. An dem Ufer der Godâvarî stand die blühende Stadt Pratishṭhâna, berühmt durch starke Befestigungen und zahlreiche Heiligthümer. Die Stadt ward einst bei einem durch Zufall herbeigeführten Aufruhr eingeäschert, und ihr König Candravâhana (oder Candrasena) nebst allen Einwohnern erschlagen. Während der Plünderung flieht der Brahmane Sumitra mit einem jüngst geborenen Mädchen an den Nâgahrada und lebt dort mit jener in Armuth. Als nun einmal das Mädchen unbewacht an dem Tîrtha spielte, gesellte sich Çesha, der Schlangengott, in Gestalt eines Brahmanen zu ihr. Ihr Vater sieht aus der Ferne die Beiden beim Liebesgenusse und eilt auf den Schänder des 9 Monate alten Mädchens zu. Jedoch dieser giebt sich als Çesha zu erkennen, das Mädchen aber sei seine Gattin aus einer frühern Geburt. Von dem Vater angebetet, zeigt sich Çesha in seiner wahren Gestalt und verkündet, dass sein Sohn einst ein

Beherrscher der Welt werden würde. Darauf verschwindet er.

Das Mädchen wächst in eines Töpfers Wohnung auf und gebiert einen göttergleichen Sohn. Blumenregen, Paukenschall und Gesang vom Himmel her begleiten das wunderbare Ereigniss. Da die Mutter sofort wieder Jungfrau wird (tasya mâtâ kshaṇâd âsîd akshatai 'va kumârikâ) so giebt Çesha dem Knäblein die Gangâ (Gautamî) zur Amme. Während derselbe herrlich heranwächst, ersteht auch Pratishṭhâna wieder zu seiner alten Grösse.

adhy. III çl. 71 bl. 4b – 6b. Vikrama, König von Ujjayinî, sieht einstmals seinen Thron einstürzen und erschrocken frägt er seinen Yogin Bhusura (°kha, °ka) nach der Bedeutung des Vorzeichens. Dieser verkündet ihm, dass sein und seines Reiches Untergang herannahe. Aber Vikrama antwortet, dass Çiva ihm geoffenbart habe: wenn ein 1½jähriges Mädchen einem beinlosen Manne einen Sohn gebäre, und derselbe 4 Jahre alt sei, dann solle durch ihn er, Vikrama, seinen Tod finden. — Als aber der Seher bei seiner Deutung beharrt, schickt Vikrama seinen Vetâla aus, um nach dem fabelhaften Knaben zu forschen. Der Vetâla findet ihn bei Pratishṭhâna und bringt seinem Herrn davon Kunde.

Darauf versammelt Vikrama seine Ritter und schickt sie mit einem ungeheuren Heere gen Pratishṭhâna, um das gefährliche Kind zu tödten. Als das Heer durch das Vindhyagebirge zieht, lässt Çesha es durch seine Schlangen in wilder Flucht auseinandertreiben. Erzürnt zieht jetzt Vikrama selbst aus; er setzt seine 50 Ritter und ein gewaltiges Heer auf ein wunderbares Fell und fliegt mit

diesem durch die Luft[1]). Auf der südlichen Abdachung des Vindhyagebirges führt er das Heer wieder auf die Erde und geht selbst in den Tempel der Vindhyavâsinî Devî, um den Beistand der Göttin zu erflehen. Auf ihr Geheiss erscheinen Milliarden von ungeheuren Katzen, welche die wiederum von Çesha geschickten Schlangen in die Flucht jagen. Darauf führt Vikrama das Heer ohne weitern Widerstand nach Pratishṭhâna.

adhy. IV çl. 94, bl. 6b—10b. Während Vikrama's Heer die Stadt umlagert, fordert Çesha die Gautamî auf, mit einem amṛitagefüllten Gefässe zu seinem Sohne zu gehen. So thut sie, ermuthigt die Belagerten und heisst den Knaben, mit dem Amṛita die thönernen Elephanten, Rosse und Soldaten, welche er spielend zu formen pflegte, zu besprengen. Dadurch werden dieselben belebt, und mit diesem seinem Heere zieht der Knabe dem Heere Vikrama's entgegen. Der Zusammenstoss ist gewaltig, und ihm folgt ein blutiges erbittertes Handgemenge. Zuletzt gelingt es Vikrama sich mit einer Abtheilung Elephanten zu seinem jugendlichen Gegner, welcher sich den Namen Çâlavâhana[2]) gegeben hatte, durchzukämpfen. Auf die höhnende Herausforderung Vikrama's antwortet Çâlavâhana,

---

[1]) saṃnahya pâduke padbhyâṃ yogapaṭṭaṃ nibadhya saḥ |
divyaṃ khaḍgam upâdâya mukhe ghuṭṭim adhârayat ||
triṅçadyojanavistîrṇam ajinaṃ khe vitatya saḥ |
nyaveçayad balaṃ tatra caturaṅgaṃ mahîpatiḥ ||

[2]) Çâlavâhana ist die häufigere Schreibweise unseres Werkes, doch kommt auch Çâlivâhana vielfach vor. Die Stelle über die Etymologie des Namens lautet:

yasyâm uvâsa sâ câ"sîc châlâ saṃgrâmamûrdhani ||
hastinâm pṛishṭhago 'dhyâsta nâmâ 'sau bhoginandanaḥ |
çâlâ vâhanam asyâ "sît tenâ 'sau Çâlavâhanaḥ ||

Jeder solle seine Stärke zeigen und Vikrama solle den ersten Schlag thun. Da schlägt Vikrama mit seinem Zauberschwert auf die Brust seines Gegners, ohne ihm aber ein Haar zu krümmen. Dann trifft Çâlavâhana mit einem Knüppel, seinem Spielzeug, seinen Feind, dass ihm die Rippen zerbrechen. Besiegt fliegt Vikrama nach Ujjayinî, während Çâlavâhana's Heer die Feinde gänzlich in die Flucht schlägt.

In seiner Stadt von den betrübten Unterthanen beklagt, fleht Vikrama seinen Yogin Bhusuka an, ihm ein Mittel zur Erhaltung seines so sehr geliebten Lebens zu geben. Dieser räth dem Könige, Krähen zu essen, worauf jener eingehen will. Da lacht der Yogin und sagt, er habe nur die Charakterfestigkeit des Königs erproben wollen: für ihn gebe es keine Rettung mehr. Darauf stirbt Vikrama und fährt auf zu Indra's Himmel. — Seine Lieblingsgemahlin Pattanâ schickt sich darauf an, den Scheiterhaufen zu besteigen, wird aber auf eine klagende Kuh aufmerksam, welche sie nach dem Grunde und dem etwaigen Abwendungsmittel ihres Schmerzes befragt. Die Kuh sagt, sie sei die Erde und nach Vikrama's Tode würde sie ohne Hüter sein. Um sie zu trösten, öffnet Pattanâ ihren Leib und giebt die Frucht desselben, ihren Sohn Bemba, der Erde als Hüter. (Die Bedeutung des Wortes Bemba soll der folgende çloka angeben:

yasmâd bembâravaṃ çrutvâ tâvakaṃ khinnayâ mayâ |
dattaḥ sutas tadatreṇa (tvadraveṇa?) Bembo bhavatu bhûtale ||)

Darauf verbrennt sich die Königin mit den übrigen Frauen des Vikrama.

Çâlavâhana zieht erobernd über die Erde, erschlägt

die Çaka, setzt darnach die Çaka-Aera ein, und vertreibt die Yavana aus Indien.[1])

Çiva giebt auf Bitten des Çesha seine Enkelin Madanasundarî (oder Anañgasundarî) dem Çâlavâhana zur Gemahlin, und dieser herrscht fortab als freigebiger und gerechter König über die Erde.

adhy. V çl. 54[2]), bl. 10b – 18b. Ein Brahmane Namens Hariçarman, setzt sich einst vor dem Palaste des Çâlavâhana und singt in der vierten Nachtwache eine Morgenhymne für den König. Dessen Hofleute verweisen dem Brahmanen seinen störenden Gesang in so früher Morgenstunde, und, als dieser, ohne auf sie zu achten, weiter singt, versuchen sie ihn mit Schlägen wegzutreiben.

---

[1]) die betreffende Stelle lautet in extenso:

âsamudraṃ nṛipâṃç cakre karadân kiṃkarân api |
udîcyân dakshiṇâtyâṃç ca paçcimodadhivâsinaḥ || 77
Çakân nihatya tarasâ koṭiçaḥ Çâlavâhanaḥ |
câturvarṇyaṃ svadharme ca sthâpayitvâ 'nṛiṇâḥ prajâḥ || 78 ||
vidhâya daivajñavaraiḥ çakaṃ cakre mahîpatiḥ |
âgarbhaṃ nihatâ tena Yavanâ mûlavâsinaḥ || 79 ||
tyaktvâ te pṛithivîṃ kṛitsnâm udadhim paçcimâṃ gatâḥ |
Yavanâdhipatiḥ kaçcit pañcaviṅçatikoṭibhiḥ || 80 ||
mlechânâṃ nihatas tena Çakakartte 'ty udâhṛitaḥ |
Çakânâṃ kartanâd râjâ Çakakarttâ 'bhidhîyate || 81 ||
jyotiḥçâstre prasiddhe 'yaṃ niruktiḥ.

Dass wirklich in astronomischen Lehrbüchern eine solche Erklärung gegeben wurde, beweist Jyotirvid. 10, 109, wonach ein Fürst, der 550 Millionen Çaka erschlägt, ein Aerenstifter wird. Es ist aber wohl nicht anzunehmen, dass unser Dichter auf das Jyotirvid. Bezug nimmt (obschon Jy. 10, 110 sich Vîrac. I init. findet), weil derselbe, wie nachher darzuthun, wahrscheinlich früher lebte. Uebrigens scheint der Pseudo-Kâlidâsa die ganze Stelle aus einem andern Buche ausgeschrieben zu haben, wahrscheinlich aus demselben andern Buche, aus welchem der Commentator die oben p. 99 angeführten Verse citirt, die durch die Gleichheit des Metrums mit den vorhergehenden des Jyotirvid. sich als zusammengehörig documentiren.

[2]) in vasantatilakâ.

Ueber den Lärm kommt der König herbei und sucht den Brahmanen zu beschwichtigen. Doch dieser, erzürnt, schwört den Hofleuten Rache und wandert fort.

Von Vishṇu erbittet er sich zur Tödtung seiner Misshändler einen Sohn aus des Gottes eigener Substanz. Der Gott willfahrt ihm, und die Gattin des Brahmanen wird durch den Genuss der Frucht eines dem Gotte geweihten Baumes schwanger. Bei der Geburt des Sohnes Çûdrika (auch Çûdraka geschrieben) stirbt der Vater nach Voraussagung des Vishṇu, seine Mutter verbrennt sich und ein Onkel erzieht ihn. Herangewachsen verübt er gewaltsame Thaten, derentwegen sein Onkel ihn von Hause vertreibt. Aber auch in Pratishṭhâna setzt er sein übermüthiges Wesen fort. — Nun verkündet einst eine Stimme im Tempel der Kâlikâ dem Çâlavâhana und seinen Rittern, dass nur derjenige, welcher den grossen Felsblock im Tempel zu heben vermöchte, wahrhaft ein Held sei. Am andern Morgen gehen Çâlavâhana und seine Ritter, um ihre Stärke an dem Steine zu erproben, in den Tempel; aber Keiner vermag den schweren Block auch nur ein wenig zu bewegen. Nur der König hebt ihn bis an's Knie. Als Alle darauf dem Könige ihre Huldigung darbringen, wirft Çûdrika lachend den Fels mit seinem linken Fuss zum Himmel empor; zur Erde zurückgefallen zerschlägt er ihn in drei Stücke etc. etc. (vgl. hiezu Journal Bombay Branch R. As. S. 10, 133). Hoch erfreut macht Çâlavâhana den Çûdrika zu seinem Leibwächter und schenkt ihm Prachtgewänder und Edelsteine in Fülle und drei Hunde.

adhy. VI çl. 206, bl. 13b — 20b. Die Gemahlin des Gayâsura gebar nach dem Tode ihres Gatten durch die Gnade des Cyavana drei Söhne: Mâyâsura, Mâtrâsura und

Raktâsura. Dem Ersten erzählt einst Nârada von der Schönheit der Madanasundarî, Çâlavâhana's Gemahlin, damit der Asura die auf ihre Frauentugend Stolze demüthigen solle. Mâyâsura begiebt sich nach Pratishṭhâna und versucht vergebens in das Serail einzudringen. Da greift er zur List: als die Gautamî hoch angeschwollen war, geht er in dieselbe und ruft um Hülfe, als sei er ein beim Baden in Gefahr des Ertrinkens gerathener Brahmane. Der in der Nähe befindliche König fordert seine Ritter zur Hülfeleistung auf, und Çûdrika stürzt sich in den Strom, stets mit dem Schwerte aus Furcht vor Wasserungeheuern um sich hauend. Während seines Vordringens taucht plötzlich ein Kopf ohne Rumpf vor ihm auf und Blut färbt das Wasser. Alle glauben, Çûdrika habe dem Brahmanen das Haupt abgeschlagen, und fliehen ihn als einen Brahmanenmörder. Zur Sühne seines vermeintlichen Verbrechens will er mit dem Haupte, welches eine von Mâyâsura angenommene Verwandlung ist, den Scheiterhaufen besteigen. Da redet das Haupt zu ihm: es sei ein rumpflos geborenes Wesen, Çîrshaya, und Çûdrika habe es gerettet, indem er einen es verfolgenden timiṃgala mit seinem Schwerte tödtete. Hocherfreut führt Çûdrika den Çîrshaya vor den König, welchem gegenüber derselbe sich für einen Lehrer der Gandharva ausgiebt und zum Zeugniss einen entzückenden Gesang anhebt. Um diesen seine Frauen auch hören zu lassen, bringt Çâlavâhana den Çîrshaya in das Serail, wo es dem Mâyâsura einst gelingt, die eingeschlummerte Königin auf seinem Wagen durch die Luft zu entführen. Aus der Höhe höhnt er den König nebst seinen Rittern und fliegt dann zur Polarregion. Die pflichtgetreue Königin aber schmäht ihren

Entführer und bricht in laute Klagen aus. Das hört Çâlavâhana's Sänger Khânula (auch Svâ°, °nala), welcher auffliegt und den Wagen des Asura zurückhält. Aber im Kampfe mit dem Asura verliert er seinen Halt und stürzt zur Erde herab, wo er in das Gemach der Buddhidevî, Tochter des bengalischen Königs Ṛitudhvaja, fällt. Mit ihr vermählt er sich und zeugt einen Sohn, Bahula.

Çâlavâhana, trostlos über die Entführung seiner Gemahlin, beschuldigt den Çûdrika, die eigentliche Ursache alles Unheils zu sein. Als nun des Königs Mannen über jenen herfallen wollen, verspricht er die Madanasundarî in zwei Monaten zurückbringen zu wollen. Als Bürgen lässt er seine drei Hunde zurück und begiebt sich dann auf die Suche. Jedoch er findet keine Spur der Königin und muthlos will er sich den Feuertod geben. Da reissen sich seine drei Hunde von ihren Ketten los und eilen herbei. Aus ihren Geberden entnimmt Çûdrika, dass er von der Kâlikâ Beistand erflehen solle. Die Göttin findet Wohlgefallen an seiner Verehrung und theilt ihm mit, dass der Asura seinen Raub nach Krauñcadvîpa gebracht habe. Zugleich heisst sie ihn die Yoginî's verehren, welche ihm Kraft verleihen, so dass er den über das Opfer herbeikommenden Mâtrâsura (Bruder des Mâyâsura) erschlägt. Darauf geben die Yoginî's dem Çûdrika ein Zaubertuch, -Schwert, -Schuhe und einen Vetâla zu seiner Bedienung[1]). Mit Hülfe dieser Zauberschuhe setzt er über das Meer nach Krauñcadvîpa und befreit dort den von seinem Bruder

---

[1]) Çûdrikâya dadur devyo yogapaṭṭaṃ ca pâduke |
khaḍgaṃ divyaṃ ca vetâlaṃ sadai 'vâ "deçakâriṇam ||
Die gleichen Zaubermittel waren auch im Besitz Vikrama's gewesen, s. oben p. 101. 102; vgl. auch unten p. 113.

(Mâyâsura) gefangen gehaltenen Raktâsura, dessen Beistand er sich durch Zusage des Reiches des Mâyâsura sichert. So vorgesehen fordert Çûdrika den Mâyâsura zum Kampfe heraus. In der nun folgenden siebentägigen Schlacht tödtet er viele Schaaren der Asura und zuletzt den Mâyâsura. Darauf befreit er Madanasundarî und führt sie auf des Asura Zauberwagen dem Çâlavâhana zurück, der mit ihm aus Dankbarkeit die Herrschaft theilt. Die Königin gebiert aber einen Sohn und eine Tochter, Çaktikumâra und Çaktikumârî.

adhy. VII çl. 49, bl. 20b — 22b. Aus Furcht vor einer abermaligen Entführung der Königin lässt Çâlavâhana Niemand ohne Pass in die Stadt:

cakre praveçasaṃketâ mudrikâ susphuṭâksharâ |
mahîṃ çâsati bhogîndratanaye nayanîradhau ||

Einstmals hört Çâlavâhana die klagende Stimme einer Frau, die auf Befragen, was ihr Leid sei, sich als Sâmrâjyalakshmî zu erkennen giebt. Sie klage über den Verfall der Sitten; sie wolle 4 Tage lang in dem Körper einer schönen Frau wohnen. Da gelobt der König, alle Mädchen zu heirathen, damit sie eine Zuflucht an seiner Brust fände. Als der König seinen Plan ausführt, befürchten die Brahmanen eine Verwirrung der Kasten und flehen die Karṇakumârî (Bhavânî)[1]) um Abwendung des drohenden Unheils an. Diese verspricht Hülfe.

Dem Brahmanen Çamîka, welcher die Hochzeitsceremonieen vollzieht, giebt Brahman eine geknetete Puppe, welche aber zu einem schönen Mädchen wird. Mit ihr will sich Çâlavâhana vermählen. Doch als man den Schleier

[1]) sollte wohl Kanyâkumârî sein.

von der Braut wegzieht, ist es die Karṇakumârî. Entsetzt flieht Çâlavâhana vor ihr und dringt durch den Ahihrada in die Unterwelt (vgl. Journal Bombay Branch R. As. S. 10, 134). Die Göttin setzt darauf den Çaktikumâra zum Könige ein und macht ihm und seiner Mutter zur Pflicht, den Çûdrika stets hoch zu achten und zu ehren.

adhy. VIII. çl. 94, bl. 22b — 55a. Çaktikumâra wirbt um die Gandhamañjarî, Tochter des Königs Malayaketu. Abgewiesen mit seiner Werbung, greift er zur List. Nachdem er die Regierung seinen 50 Rittern übertragen, zieht er mit dem als Brahmanen verkleideten Çûdrika, er selbst in Frauenkleidern, zur Stadt des Herrschers von Malaya. Dort giebt Çûdrika den verkleideten Çaktikumâra für seine Schwiegertochter aus und bittet den König, dieselbe doch so lange bei seiner Tochter dienen zu lassen, bis er seinen Sohn aufgefunden habe. Der König sagt zu, und Çaktikumâra gelangt als Dienerin in das Serail, aus dem er aber heimlich entflieht. Nach einigen Tagen tritt er wieder mit Çûdrika, nun als dessen Sohn, vor den König und verlangt seine Frau zurück. Als dieser nun nach dem Serail sendet, und sich herausstellt, dass die angebliche Dienerin verschwunden sei, beschuldigt Çûdrika den König, das Mädchen ihnen gewaltsam vorzuenthalten, und droht sich das Leben zu nehmen. Dadurch eingeschüchtert, bietet der König dem Çaktikumâra 100 Frauen an, welche jener aber ausschlägt; nur die Gandhamañjarî würde er als Ersatz annehmen. Der König sagt ihm seine Tochter zu, und die Hochzeit wird gefeiert. Alsdann geleitet derselbe seinen Schwiegersohn mit einem Heere nach Pratishṭhâna. Aber auf dem Wege dahin kommt ihnen ein von Çûdrika heimlich entbotenes Heer entgegen, bei

dessen Anblick dieser dem Könige den ganzen Hergang enthüllt. Der König ist mit dem schliesslichen Ausgange zufrieden, nicht aber seine Tochter, die nicht vergessen kann, wie schmählich sie betrogen worden:

sâ Gandhamañjarî khinnâ kapaṭe(na) tayos tadâ |
aprahṛishṭe 'va dadṛiçe sarvavîrântakâriṇî ||
(dar umbe muosen degene vil verliesen den lîp.)

Sie verweigert ihrem Gatten seine Rechte: er sei als Weib zu ihr gekommen, wenn er sich als Mann erweise, würde sie ihn als Gatten aufnehmen. Darauf zieht Çaktikumâra auf Abenteuer aus; aber zurückgekehrt, fordert ihn die Königin auf, einen Löwen zu erlegen. Nun begiebt sich Çaktikumâra auf die Jagd, aber während derselben erblickt er einen ungeheuren Löwen, vor dessen gewaltigem Gebrülle er und seine Ritter zu Boden stürzen. Nur Çûdrika verliert nicht den Muth, er bekämpft und erschlägt den Löwen. Da bittet ihn Çaktikumâra, ihm den Ruhm des Sieges zu überlassen, worein auch jener willigt. Auf seiner Rückkehr in die Stadt lässt er sich als Erleger des Löwen huldigen, von den Uebrigen und seiner Gemahlin, welche aber schon von dem wirklichen Sachverhalt benachrichtigt ist und deshalb dem Çûdrika die verdiente Ehre erweist. In Wuth und Verzweiflung sinnt der König auf Rache an Çûdrika, den er im Verdacht heimlichen Umgangs mit Gandhamañjarî hat. Aber Keiner seiner Ritter wagt an den gehassten Gegner aus wohl begründeter Furcht vor dessen überlegener Stärke Hand zu legen. Deshalb verbirgt der König seinen Hass und hofft, dass Çûdrika auf einem seiner Abenteuer gegen wilde Thiere und Stämme der Bhilla seinen Tod finden werde. Aber immer kehrt Çûdrika siegreich und heil

zurück, bis er zuletzt des Königs schwarzen Plan erräth, und tief betrübt über dessen Undankbarkeit sich in seine Wohnung zurückzieht.

adhy. IX çl. 169, bl. 25a — 30b. Jetzt versucht Çakti-kumâra Gift, aber Çûdrika wird durch seinen Hund Dhavala, welcher die vergiftete Speise vorweg nimmt und daran stirbt, gerettet. Sofort fallen des Königs Genossen über Çûdrika her, müssen aber vor dessen beiden andern Hunden Bhashaṇa und Çankhakarṇa zurückweichen, bis jener entflohen ist. Da setzt ihm ein grosses Heer nach Dasselbe wird aber, während Çûdrika in Nâsika eingeschlafen ist, von dessen Hunden niedergemacht, wobei indess Bhashaṇa umkommt. Nun bringt sein letzter Hund den Çûdrika nach Lâkshâpura auf Krauñcadvîpa, wo er von Raktâsura, seinem alten Freunde, aufgenommen wird. Bald jedoch wird dieser von seinen Räthen argwöhnisch gemacht, als ob Çûdrika nach der Herrschaft strebe. Deshalb giebt er demselben und seinem Hunde Gift, wodurch Beide in Tobsucht fallen. Dann lässt er sie in der Höhle des Râkshasa Hṛillakâlola anbinden. Aber Çûdrika wird plötzlich geheilt, als der Râkshasa, um seine Opfer zu verschlingen, herbeikommt. Es entspinnt sich zwischen Beiden ein furchtbarer, aber unentschiedener Kampf, der mit einem Freundschaftsbunde Beider endet. Als Çûdrika darauf nach seinem Hunde sieht, findet er denselben todt. Dabei ergreift ihn das Gefühl seiner gänzlichen Verlassenheit, so dass er beschliesst, seinem vereinsamten Leben ein Ende zu machen. Eben will er seinen Entschluss ausführen, da erblickt er in der Luft einen Wagen mit vier Büssern und einer Frau. Von diesen geben sich drei als seine Hunde zu erkennen und weissagen ihm, dass er den

Çaktikumâra nebst seinen Rittern besiegen werde, worauf er in Pratishṭhâna die Herrschaft erlangen würde. Darauf erzählen sie ihm, dass sie in einer frühern Geburt Gaṇa waren, die durch ausgelassenes Spiel mit Kabarî, Gemahlin des Vatsadanta, sich den Fluch der Pârvatî zuzogen, dahin gehend, dass K., zur Hündin werdend, dem V. drei Junge (sie, die Gaṇa eben) gebären solle, dass sie aber durch aufopfernde Treue zu Çûdrika von ihrem Fluche befreit werden würden. Dann fordern sie jenen auf, nach Pâṭalaputra (auch Pâṭaliputra) zu gehen. Çûdrika fragt sie darauf, wie die Stadt zu ihrem Namen gekommen sei. Darüber berichten sie Folgendes (cf. Kathâsaritsâg. 3): Ehedem hiess die Stadt Somapura, ihr Schutzgott war Someçvara und ihr König Somasena. Dort lebten drei Brahmanenbrüder Yajñadatta, Vishṇumitra und Viçvâmitra, welche von Almosen sich erhielten. Als die Zeiten immer schlechter wurden, wanderten sie aus und liessen ihre Frauen im Stich. Die beiden Aeltesten derselben gingen zu ihren Verwandten, aber die Jüngste stand ganz allein in der Welt. Sie sucht bei Çiva Schutz und dieser tröstet sie: ihr noch ungeborener Sohn würde dereinst König werden und immerfort würden grosse Massen Goldes aus dessen Nabel hervorkommen. Was der Gott versprochen, trifft auch ein. Der Sohn, Putraka, wird für seine Mutter eine Quelle von Reichthümern, mit denen sie sich viele Freunde erwirbt. Von dem Wunderkinde aber verbreitet sich bald die Kunde in der Welt und viele Prinzen und Fürsten wandern nach dem Tempel, in welchem jener aufwächst, um ihn zu sehen. Da geschah es, dass der König Somasena starb, und da er keine Kinder hatte, machte man den Putraka zu seinem Nachfolger. Seine Mutter aber

zog durch reichliche Schenkungen viele Pilger herbei, um von ihrem verschollenen Gatten und ihren Schwägern Kunde zu erhalten. Das Mittel hilft: die Freigebigkeit der Königsmutter lockt die drei Brüder herbei; und als diese sich zu erkennen geben, giebt ihnen die Königsmutter viele kostbare Geschenke, der König aber lässt ein Fest feiern und ehrt seinen Vater und seine Oheime. Aber diese sind so schlecht geblieben, wie sie früher waren und wollen nun den Putraka aus dem Leben schaffen, um sich die Herrschaft anzueignen. Deshalb haben sie gedungene Mörder in einen Hinterhalt gelegt, die den Putraka auf einer Pilgerschaft in dem Vindhyagebirge umbringen sollten. Aber die Mörder verrathen es dem König, und dieser flieht heimlich von dannen. Nun maassen sich die drei Brahmanen selbst die Herrschaft an, bis die benachbarten Fürsten auf die Nachricht vom Tode Putraka's herbei kommen, die schlechten Brahmanen verjagen und für die bekümmerte Mutter die Herrschaft weiterführen. Putraka aber wandert unterdessen umher und trifft dabei nach etlichen Jahren im Naimishawalde zwei Büsser, welche sich um die Schuhe, den Stab und den Krug ihres verstorbenen Lehrers streiten. Listig lässt da Putraka die Beiden bei Seite treten, eignet sich selbst die Sachen an und fliegt mit ihnen davon. So kommt er nach Jayantî, wo er die Pâṭalâ, Tochter des Königs Puṇyaçesha, heirathet. Mit ihr kehrt er nach seiner Stadt zurück, welche hinfort nach dem Namen des Paares Pâṭalaputra genannt ward. Der Sohn derselben ist Pratâpamukuṭa, und dessen Tochter Bindumatî. Um die solle Çûdrika werben, fordern ihn seine ehemaligen Begleiter auf und nehmen dann Abschied von ihm, nachdem sie noch manches tröstliche Wort gesprochen.

Nach ihrer Aufforderung geht Çûdrika nach Pâṭalaputra, wo er bei dem Könige Pratâpamukuṭa um die Hand der Bindumatî anhält. Doch er muss erst einen gewaltigen Elephanten besiegen, ehe ihm der König seine Tochter vermählt. Alsdann greift Çûdrika mit seinem Schwiegervater und dessen Heere Pratishṭhâna an, wird jedoch von Çaktikumâra und seinen 50 Rittern zurückgeschlagen, hauptsächlich aber durch Talaprahâra. Da sendet er seinen Vetâla nach dem Raktâsura und Hṛillakâlola, mit deren Hülfe er seine Feinde besiegt. Er nimmt die Stadt ein, deren Einwohner aber auf seinen Befehl geschont werden. Darauf führt er den Çaktikumâra mit sich weiter nach Kolâpura (Kollha°- und Kolla°-), welche Stadt er ebenfalls einnimmt.

adhy X, çl. 97, bl. 31a—33b. Dort misshandeln einige Reiter des Çûdrika die Ghoṭakamukhî, während sie in dem Bazar Garn verkauft. Darüber erzürnt, greift ihr Sohn Kâlasena mit seiner Lanze die Verbündeten des Çûdrika an und wirft jenen selbst mit derselben auf den Karṇagiri. Dann wird das feindliche Heer in die Flucht geschlagen und die Gefangenen des Çûdrika wieder in Freiheit gesetzt. Zum Lohne für seine Hülfe giebt Çaktikumâra dem Kâlasena die Çaktikumârî zur Frau und kehrt alsdann mit ihm nach Pratishṭhâna zurück.

Den Çûdrika finden die Schüler des Karṇamuni im Walde mit zerbrochenen Gliedern liegen. Sie bringen ihn zu ihrem Lehrer, welcher den schon beinah Todten in's Leben zurückruft. Dieser lässt sich von Çûdrika seine Erlebnisse erzählen und berichtet dann von sich, dass er aus einem Stück Fleisch entstanden sei, welches ein Geier aus der Leiche des Karṇa gerissen und nachher in einem

Walde fallen gelassen habe, woselbst es durch göttliche Fügung erhalten worden sei, bis es Mairâla gefunden und zu einem Menschen gemacht habe. Mairâla's Herkunft aber sei folgende: Bhasmâsura erhält von Çiva, den er durch seine Busse erfreute, die Wahl einer Gunst und bittet, dass derjenige, auf dessen Haupt er seine Hand lege, zu Asche werde. Als Çiva zugesagt, verlangt der Asura die Umâ von ihm, indem er zugleich ihm die Hand auf's Haupt zu legen versucht. Erschreckt flieht der Gott vor ihm zum Himmel Vishṇu's, welcher dem Asura die Nymphe Mohanî entgegenschickt. Mit ihr will sich der Asura vermählen, aber sie fordert ihn auf, erst mit ihr zu tanzen. Da der Asura nicht tanzen kann, sagt die Mohanî, sie wolle ihn es lehren, er solle nur genau ihre Bewegungen nachahmen. Beim ersten Tanze berührt die Nymphe mit ihrer Hand die Füsse, beim zweiten die Knie etc., zuletzt den Kopf. Als der Asura dieses Letzte nachahmt, wird er zu Asche. Çiva, so von seinem Feinde befreit, bittet Vishṇu, ihm die Mohanî zu zeigen. Wie er sie erblickt, eilt er, von ihren Reizen bethört, ihr nach. Bei der Verfolgung fällt der Same des Gottes zur Erde, und aus demselben entstehen Mairâla und Mîralladevî. — Nachdem Karṇamuni diese Geschichte erzählt hat, schickt er den Çûdrika zu den sieben Ṛishi. Diese senden ihn nach Elâpura, wo Çaktikumâra ein Schlangenopfer verrichtet. Derselbe hatte nämlich den Schlangen aufgetragen, den Çûdrika gefangen zu nehmen, und als diese seinen Befehl nicht erfüllten, beschlossen, sie zur Strafe zu vernichten. Çûdrika geht nach Elâpura und stört das Opfer, weshalb er von Agni verschlungen wird. Agni jedoch muss ihn auf Geheiss der Götter wieder freigeben. Die

Götter gesellen alsdann dem Çûdrika den allwissenden Çvetabhujaṃga bei, mit welchem er sich in einen Tempel des Çiva zurückzieht.

adhy. XI, çl. 117, bl. 34a — 39a. Çûdrika befragt den Çvetabhujaṃga, wie er seine Feinde besiegen könne und erhält zur Antwort, dass er mit der Hülfe des Bemba, Vikrama's Sohn, und der 50 Ritter desselben Pratishṭhâna erobern werde. Darauf erzählt Çvetabhujaṃga, er sei Brahman, aber durch den Fluch der Tilottamâ, zu welcher er in leidenschaftlicher Liebe entbrannt sei, Schlangengestalt anzunehmen genöthigt worden, bis er dem Çûdrika Hülfe geleistet haben würde. Weiterhin erzählt er die Herkunft des Kâlasena: die Frau eines Messingarbeiters habe durch den Anblick der Sonnenrosse empfangen und eine Tochter mit einem Pferdekopf, die Ghoṭakamukhî, geboren. Als sich für diese kein Gatte findet, betet sie zur Kâlikâ um Nachkommenschaft. Die Göttin schenkt ihr durch blosse Berührung des Nabels einen Sohn, den Kâlasena. Ihr Vater aber glaubt, es sei die Frucht verbotenen Umgangs, und verstösst seine Tochter. So gelangen die Ghoṭakamukhî und Kâlasena nach Kolâpura, wo sich das vorhin erzählte Ereigniss zugetragen. — Darauf erzählt Çvetabhujaṃga: Die Pârvatî machte sich einst eine Puppe, Candanaputrî, von so ausgezeichneter Schönheit, dass sie dieselbe vor den Blicken ihres Gemahls verbergen zu müssen glaubte. Deswegen bringt sie dieselbe auf dem Malayagiri unter, wohin sie täglich zur Schmückung derselben geht. Einmal schleicht Çiva, durch die häufige Abwesenheit seiner Gattin argwöhnisch gemacht, ihr nach, erblickt die Candanaputrî und, als er mit ihr allein ist, liebkost er sie. Die Göttin erfährt das Vergehen ihrer

Creatur und verwünscht dieselbe in eine Schakâlin (çivâ), bis sie dem Çiva geboren habe. Als solche irrt die Schwangere im Walde umher, bis sie einen Knaben, Pañcânana, gebiert, worauf sie von ihrem Fluche befreit wird. Den im Walde zurückgelassenen Knaben findet ein Leineweber, Namens Soma (°deva, Someçvara) und nimmt ihn an Sohnes Statt auf. — Ein anderer Leineweber, Aruṇa, wendet sich an die Kâlikâ um Nachkommenschaft und erhält von ihr eine Banane, in welcher sich beim Oeffnen ein Mägdlein findet. Dieses, Çyâmalâñgî genannt, wächst zu grosser Lieblichkeit heran; zugleich ist sie aber auch so geschickt im Weben, dass sie aus himmlischen Fäden ein Tuch bereitet: wer dessen Fäden zählen könne, solle ihr Gemahl werden. Diese liebt Pañcânana, welchem Çiva die Webekunst gelehrt hat; er geht, um sie zu freien, mit seinem Pflegevater nach Veçâpura (Vaiçya°) in Siṅhaladvîpa, findet aber die Ersehnte nicht. Betrübt wendet er sich an den Büsser Bhusuka, welcher ihm erzählt, dass Garga mit einer Yavanî[1]) den Kâlayavana erzeugt habe. Dessen Sohn, Namens Patrâsura, habe die schöne Weberin geraubt. Derselbe habe einst von seiner Mutter gehört, dass sein mit Jarâsaṃdha verbündeter Vater von Kṛishṇa erschlagen worden sei. Um sichere Rache nehmen zu können, habe er von Brahman Unsterblichkeit erbeten, doch als diese ihm verweigert wurde, für seinen Tod unmöglich scheinende Bedingungen, welche aber später in Pañcânana erfüllt werden, erlangt. Darauf habe er sich Burgen in allen 5 Elementen angelegt. Zum Kampfe gegen ihn

[1]) im Harivança ist es eine gopâli; cf. Weber Lit. 202, Wilson Vishṇup. ed. Hall V, 54.

erhält Pañcânana auf Verwendung der Candanaputrî von Nṛisiṅha eine aus der 10,000 yojana langen Zunge des Hiraṇyakaçipu bereitete Waffe und von Çiva fünf Vetâla, welche ihm den Weg zu seines Gegners Burgen zeigen sollen. Er nimmt die Burgen, doch Patrâsura entkommt, indem er sich unsichtbar macht. Da giebt die Candanaputrî ihrem Sohn eine Augensalbe, vermittelst deren er des Patrâsura ansichtig wird. So gelingt es ihm endlich, den Räuber seiner Braut zu tödten und sie selbst zu befreien. Er heirathet die Çyâmalâñgî und zieht mit ihr nach Vaiçyapura in Ceylon (Siṅhaladvîpa). Da nur Pañcânana dem Kâlasena überlegen sei, versichert Çvetabhujaṃga dem Çûdrika, so müsste man sich erst dessen Hülfe sichern. Deshalb fliegen Beide nach Ceylon.

adhy. XII, çl. 83, bl. 39a — 42b. Bei Pañcânana führt sich Çûdrika in der Kleidung eines bhikshu ein, indem er ihm und seiner Gattin einen launigen Streich spielt; darauf erproben beide Helden ihre Stärke in einem Wettkampfe und verbünden sich zum gemeinsamen Kampfe gegen Pratishṭhâna. Ehe sie dahin aufbrechen, verbrennt Pañcânana sein Haus, aus welchem die Bewohner aber durch den Vetâla auf Çûdrika's Befehl gerettet werden. Während ihres Fluges durch die Luft erblickt Çûdrika auf dem Cakrabhramaṇaberge einen Menschen, welcher mit rasender Schnelligkeit von einem Wirbelwinde rund gedreht wird. Derselbe ruft die Vorbeifliegenden um Hülfe an und wird von Çûdrika befreit. Darauf giebt er sich als Bemba zu erkennen und erzählt seine Erlebnisse: Nach dem Tode Vikramâditya's zum Könige von Ujjayinî erhoben, habe er einst den Göttern zum Siege gegen die Daitya verholfen. Später habe er die Tochter des Königs

von Kântî, Namens Çriñgârasundarî heimgeführt. Nach vielen siegreichen Kriegen habe ihn einmal seine Gemahlin aufgefordert, mit den Leuten des Dekhan zu kämpfen. Da sei er gegen Pratishṭhâna gezogen, wo er mit Bhîma, einem Tailika, einen siebentägigen, unentschiedenen Kampf gefochten; darauf hätten sie Freundschaft geschlossen. In Chinnanâsa aber habe er einen überlegenen Gegner gefunden. Derselbe habe ihn im Kampfe bei den Beinen ergriffen und auf den Cakrabhramaṇaberg geworfen, wo ihn jetzt Çûdrika im 12ten Jahre seiner Qual befreit habe. Aus Dankbarkeit dafür bietet er seine Dienste dem Çûdrika an, welche derselbe zur Bekämpfung des Çaktikumâra annimmt. Froh im Gedanken, Rache nehmen zu können für seinen Vater, willigt Bemba ein und schliesst Freundschaft mit den drei Helden, welche er nach Ujjayinî führt, wo Pañcânana freudig überrascht seine durch den Vetâla geretteten und mitgeführten Angehörigen wiedersieht.

adhy. XIII, çl. 96, bl. 42a — 45a. Am folgenden Morgen versammeln sich unsere vier Helden (Çûdrika, Çvetabh., Pañc. und Bemba) im Palaste Bemba's. Während sie zusammen sitzen, sagt Pañcânana, man solle die Hauptgegner unter sich vertheilen; er habe sich den Kâlasena erkoren. Wie stände es aber mit den Uebrigen? Da sei z. B. Sûdavatsa, dessen Geschichte er erzählt:

Vier brahmanische Kaufleute aus Mathurâ gehen mit Waaren nach Vasubha, um dort Çiva zu verehren. In dem maṇḍapa des Tempels desselben standen vier prachtvolle, von Maya geschnitzte, Holzbilder, von denen eines so schön war, dass einer der Brahmanen, Raviprabhu, es unverwandten Auges acht Tage lang anschaute. Da trat die Figur aus dem Holze heraus und gab sich als eine

Apsaras zu erkennen. Sie sei durch einen Fluch in das Holzbild gebannt worden, bis einmal ein Mann sie 8 Tage lang unablässig betrachtet habe: der solle dann ihr Gemahl werden. Nach diesen Worten besteigt sie mit dem Brahmanen einen Zauberwagen und fährt auf in Indra's Himmel. Die erste Frau des Brahmanen fleht in ihrer Verlassenheit Çiva um Beistand an. Der Gott spricht zu ihr, sie würde einen Sohn gebären, welcher dereinst in Vasubha herrschen werde. Nach einiger Zeit gebiert die Frau einen Knaben, welcher Haryamara genannt wird Ihn entführen in früher Jugend ein Tempeldiener, ein Kranzflechter und ein Oelhändler und erheben ihn nach dem Tode des kinderlosen Königs auf den Thron, während sie selbst die Hauptämter des Staates an sich reissen. Aber ein Orakel verkündet ihnen, dass der König sie tödten werde, dass er dagegen nur getödtet werden könne, wenn er eine Sünde begehe. Deshalb wollen sie ihn mit seiner eigenen Mutter vermählen. Um das abzuwenden, kehrt der Vater aus dem Himmel zurück und klärt seinen Sohn über das wahre Verhältniss auf. Als nun der dem Haryamara zur Braut Bestimmten bei seinem Anblick die Milch fliesst, erkennen sich Mutter und Sohn. Die Apsaras aber führt dem Haryamara eine Braut aus dem Himmel zu, mit welcher er sich vermählt und einen Sohn Namens Purovatsa zeugt. Da sich Haryamara's Gemahlin nach dem Himmel zurücksehnt, beschliesst jener, sich durch ein Opfer an die Caṇḍikâ Zutritt dorthin zu verschaffen. Er lässt seine drei Entführer enthaupten und wirft die Köpfe in einen Kessel über einem Feuer. Als er aber auf Bitten eines der Häupter den Deckel lüftet, fallen alle drei heraus, wodurch der Zauber nicht gelingt. Doch nach

inbrünstigem Gebete gewährt ihm Çiva den Eintritt in den Himmel. Darauf wird Purovatsa König, welcher ein eifriger Verehrer Vishṇu's ist, von dem er einen Discus und einen Lotuskranz erhält. Von diesen Lotusblumen, welche Purovatsa in seinem Palaste hegt, erbittet sich der König von Kâçî Samen, wird aber abgewiesen. Darüber erzürnt fällt er in das Land ein und belagert Vasubha. Jedoch Purovatsa schlägt ihn mit Hülfe seines Discus und der ihm von Vishṇu gesandten Harisiddhi zurück. Letztere gewährt ihm einen Sohn. Dieser, Sûdavatsa genannt, zeigt schon in früher Jugend seine Kraft in kühnen Thaten. Aber auf Anstiften der Minister wird er des Landes verwiesen. Er geht erst nach Haraçûra, dann nach Kachanîrabila, wo er mit fünf Räubern kämpft und dann Freundschaft schliesst. Darauf wird er von der durch Çaktikumâra gefangen gehaltenen Kâmasenâ nach Pratishṭhâna gerufen. Dort unterliegen ihm Alle; selbst Kâlasena ergreift vor ihm die Flucht. Nur durch das Dazwischentreten seiner Tochter entgeht Kâlasena dem sichern Tode. Sûdavatsa heirathet das Mädchen und schliesst mit Çaktikumâra ein Freundschaftsbündniss. Dann kehrt er nach seiner Vaterstadt zurück, wo er nach Besiegung aller Feinde die Herrschaft antritt. — Gegen diesen könne nur Vyâghrabala[1]) im Kampfe Stand halten. Dessen Geschichte erzählt Pañcânana, wie folgt.

adhy. XIV çl. 38, bl. 46a—47b. Als Âpastamba in

[1]) Kathâsarits. 120, 73 heisst es von den Dienstmannen des Vikramâditya:

kaccid Vyâghrabalâdyâç ca bhûpâḥ kuçalino 'pare.

Vyâghrabala scheint also eine bekannte Persönlichkeit in der Sage gewesen zu sein.

der Gañgâ badet, fliesst beim Anblick der Rambhâ sein Same. Eine Tigerin trinkt von dem Wasser und gebiert dadurch einen Sohn, der halb Menschen-, halb Tiger-Gestalt hat. Dieser, um seines Vaters Leben zu erhalten, will den Yama ermorden. Als selbst die Götter den Yama nicht mehr retten können, sucht und findet derselbe Zuflucht bei Âpastamba. — Um den Vyâghrabala herbeizuführen, geht Çûdrika zu dessen Wohnung, dem Vyâghragiri und nimmt den Berg sammt dem Riesen mit sich. Da greift ihn Vyâghrabala an, aber Çûdrika fasst ihn bei ben Füssen, schleudert ihn zum Himmel und fängt ihn wieder auf. Nachdem sich dieses Spiel zum neunten Male wiederholt hat, kommt Âpastamba herbei und gebietet seinem Sohn, dem Çûdrika im Kampfe beizustehen.

Vyâghrabala schlägt den Saptamârga als weitern Verbündeten vor, dessen Geschichte er erzählt: Ein Löwe verliert durch einen Tiger seine Herrschaft und geht mit seinem Weibchen in den Wald. Diese gebiert acht asakalâni sacetanâni, welche sie in die Gañgâ wirft. Daraus zieht die Kâdambinî, Tochter des Takshaka, dieselben heraus und gestaltet sie zu einem Manne, mit welchem sie sich vermählt. Seinem Schwiegersohne, Saptamârga genannt, aber verleiht Takshaka, dass durch sein Fusswasser Todte belebt werden können. — Auch dieser wird von Çûdrika herbeigeholt und schlägt den Vîravara[1]) als Helfer vor. Dieser that bei König Ratnâkara in Ratnapura Leibwache und erhielt als Sold täglich 10,000 Goldstücke, welche er mit den Priestern des Çiva theilte. Einmal schickte ihn

[1]) cf. Kathâsarits. 58 e. 78. Vetâlap. IV. Hitop. III, 6. Von Bedeutung ist, dass an den drei letztgenannten Stellen Çûdrika der Lehnsherr ist. Ratnâkara und Ratnapura sind hier wohl wegen des Reichthums des Königs erdichtete Namen.

der König in der Nacht auf den Begräbnissplatz, um eine laut klagende Frau nach dem Grunde ihres Kummers zu fragen. Diese giebt sich für die Glücksgöttin des Reiches aus, sie weine, weil der König mit Sonnenaufgang sterben müsse. Auf die Frage, ob es kein Abwendungsmittel für den Tod des Königs gebe, antwortete sie dem Vîravara: ja, wenn er seinen eigenen Sohn dem Tode opfere. Gleich ist der Sohn dazu bereit und der Vater bringt dessen Kopf der Caṇḍikâ als Opfergabe. Darauf will er sich selbst enthaupten, aber die Göttin hindert ihn. Nun kommt der König und als er sieht, dass der Knabe für ihn gestorben ist, will er sich ebenfalls tödten. Jedoch die Göttin verhindert auch ihn und erweckt den Knaben wieder zum Leben. Der König aber theilt mit Vîravara, erfreut über dessen Diensttreue, die Herrschaft. Auch den Vîravara führt Çûdrika herbei.

adhy. XV çl. 79, bl. 47b — 51a. Der Vetâla giebt zu bedenken, dass Çesha mit seinen giftigen Flammen die Welt ausdörren werde. Da stehen zwei Ritter des Bemba auf, das Brüderpaar Candraprishṭa (°shṭha?) und Baddhaprishṭa (°shṭha? auch Brahma°), und machen sich anheischig, im Falle der Noth aus einer der andern Welten Nahrung für das Heer zu bringen. Erstaunt befragt Çûdrika den Bemba um die Abstammung der Beiden. Jener erzählt: Ein Kaufmann Mâgha ging mit seinem Weibe Haṅsâvalî, nachdem er sein Gut unter Bettler vertheilt hatte, nach Kântî. Dort verkaufte er eine selbstgedichtete Strophe für eine grosse Summe an den Hofsänger Bahudhana, Sohn des Hiraṇyakubja, während ein anderer Barde, Pratâpasûrya, welcher nicht genug bieten kann, sich bekümmert das Leben nimmt. Bahudhana aber geht nach Ceylon, wo er

des verstorbenen Königs Tochter heirathet. Aber während der Heimfahrt wird er von den auf die Frau lüsternen Matrosen über Bord geworfen und alsdann von einem Fische verschlungen. Diesen fangen Fischer und schenken ihn dem Candracûḍa, König einer andern Insel. Bahudhana, aus dem Fischleibe befreit, erhält des Königs Tochter als Gemahlin. Zufällig strandet das Schiff, auf welchem Bahudhana's erste Frau sich befindet, an derselben Insel. Dieser lässt die Matrosen hinrichten und kehrt mit seinen beiden Frauen in seine Heimath zurück. Dessen Söhne sind Candraprishṭa und Baddhaprishṭa, welche Handel in allen Welten treiben.

Darauf erhebt sich Jalapûra und sagt, er würde das Heer stets mit Wasser versorgen. Bemba erzählt über diesen Folgendes: Vidyâviçârada, Minister des Makaradhvaja, König von Madanavatî, kam auf einer Pilgerfahrt an den Ocean und gewahrte auf demselben eine singende, wunderschöne Nymphe. Da fragte er dieselbe, wer ihr Gatte sei; sie antwortete, derjenige, welcher sie gegen ihren Willen gewänne. Dies theilte der Minister dem darob in Liebe erglühenden König mit. Derselbe eilt zum Ocean, wo er die Nymphe sieht und zu ihr in den Wagen springt (vegâd vânaravat). Mit ihr vermählt, kehrt er zu seiner Stadt zurück. Die Nymphe verbietet dem Könige, ihr zu folgen, wenn sie ausginge. Trotzdem folgt dieser ihr einmal und kommt an einen Sumpf, wo eine Büffelkuh im Schlamme schläft. Der König tödtet das Thier, aus dem eine himmlische Frau hervorkommt (seine ehemalige Gattin), die ihm erzählt, dass sie früher ein Kokila gewesen sei und durch ihren Gesang den Çiva erfreut habe, aber von der eifersüchtigen Gaurî zu ihrem Loose verflucht worden

sei. Sie heisst ihn dann aus dem Felle der Büffelkuh einen Schlauch machen, womit er in einem Augenblick das Wasser der sieben Weltmeere schöpfen könne. Wegen dieser Gabe wird der König Jalapûra, d. i. Wasserfüller, genannt.

Dann tritt Pallavapûra auf und verspricht für den Betel des Heeres zu sorgen. Çûdrika erfährt Folgendes über ihn: Als nach der Verbrennung des Kâma der Nachwuchs der Menschheit unterbleibt, füllt Brahman auf Çiva's Geheiss die Grube um die Nâgavallî (Betelpfeffer) mit Amṛita. Dadurch wachsen dem Baume viele Blätter, welche der Gott mit der Asche des Liebesgottes bestreicht. Durch deren Kraft bevölkert sich wieder die Erde. Brahman aber gab die Blätter dem Pallavapûra.

Darauf rühmt Jayabherî den gewaltigen Klang seiner Trommel, vor welcher Keiner der Feinde Stand halten könne. Bemba klärt den erstaunten Çûdrika über diesen wunderbaren Helden auf: Als die Götter mit den Daitya im Kampfe lagen, gebar Diti dem Kaçyapa den Meghanâda, vor dessen Gebrüll die Götter in Ohnmacht fielen. Da brachten sie im Badarîhaine ein Opfer und, weil Niemand den Opferkuchen annehmen wollte, gaben sie ihn der Dundubhi. Diese gebar einen Sohn, Jayabherî, welcher den Meghanâda erschlägt.

Zuletzt erheben sich zwei Ritter, Cûrṇa und Vicûrṇita, von grosser Stärke. Diese hätten einst, erzählte Bemba, in keckem Uebermuth mit König Nalasena angebunden; von Worten sei es zu Schlägen gekommen und zuletzt hätten sie den König sammt seinem Heere erschlagen.

Ehe das Heer aber in den Kampf zieht, ordnen Alle

ihre Angelegenheiten, opfern dem Mahâkâla und thun andere fromme Werke.

adhy. XVI çl. 204, bl. 51a—59b. Am ersten Phâlguna ziehen die oben genannten Helden fort, an der Spitze eines unendlichen Heeres. Diese alle setzt Bemba auf ein ungeheures Elephantenfell, welches durch die Luft fliegt und zuerst in Svapnagiri hält, wo zwei Frauen des Çûdrika, Viçâlâ und Kurañgâkshî, Schwestern des Lavaṇa, die Helden aufnehmen und mit Geschenken entlassen. Unterdessen verkünden schlimme Vorzeichen und Träume dem Çaktikumâra das drohende Verhängniss, gegen welches er sich durch Befestigung seiner Burgen, Rüstung eines grossen Heeres und Zusammenziehung seiner Ritter vorsieht; letztere sind:

Talaprahâro durdharshaḥ, Kâlaseno 'rimardanaḥ |
Âkâçavyabhicârî saḥ, Châgapo 'mitavikramaḥ ||
Mahishîpaḥ Chinnahasto 'pi, Raviḥ, Somaḥ, Kujo, Budhaḥ |
Guruḥ, Çukraḥ, Çanî, Râhuḥ, Ketur, nava mahâbalâḥ ||
iyâya Sûdavatso 'pi, Purovatsas tato balî |
Abhimanyur Vîramânî Manovego Bhayaṃkaraḥ ||
ete câ 'nye ca bahavo vîrâḥ pañcâçad ântarâḥ |

Ferner legt Çaktikumâra das Land um die Burgen wüst, wobei er eines Brahmanen Eigenthum schädigt. Dieser flucht, als er vom Könige auf seine Einwürfe Scheltworte zur Antwort erhält, ihm, dass er am 10ten Tage seines Reiches verlustig gehen solle. Des Königs Begleiter, welche in ihrer Wuth den Brahmanen erdrosseln wollen, werden nur durch Dazwischentreten des Sonnen-

gottes an der Vollendung ihres Frevels gehindert. Ihnen flucht ihr Opfer, sie sollen alle zu Grunde gehen. — Besorgt fleht der König zur Kâlikâ, welche den Gaṇeça bestimmt, den Feinden ein Hinderniss zu bereiten. Der Gott willfahrt und in Dharaṇigrâma streckt er seinen ungeheuren Hauer zum Himmel, wodurch die Feinde in ihrem Fluge aufgehalten werden. Doch der Gott wird durch Verehrung Jener so befriedigt, dass er das Zaubervehikel weiter lässt und den Helden den Sieg verspricht. Diese gelangen nach Elâpura, dann nach Bhañgugiri, wo vor Zeiten die Dämonen Bhañgu und Daṇḍaka hausten, die Çiva erschlug. Jetzt bewohne den Ort, erzählt Çvetabhujaṃga, ein Scheusal von grosser Hässlichkeit, die Udaçocâ oder Bhâvukâ (Bhâvakâ), welche aus dem Wasser der Umâ entstand. Dieselbe ging einst, um von ihren göttlichen Eltern Nachkommenschaft sich zu erbitten, zum Kailâsa und spielte dort ein Jahr lang die vîṇâ. Als Keiner ihrer achtet, beschimpft sie die Muni, Sanatkumâra, Sanaka und Sanâtana, sie hätten so wenig Sinn für Musik wie Elephanten. Darüber erzürnt, flucht Sanaka ihr, dass, wen sie zur Hochzeitsstunde ansähe, des Todes sein solle. Zu jener Zeit war Dîpâsura ein gefährlicher Feind der Götter, und um sich desselben zu entledigen, will ihm Çiva die Bhâvukâ in die Ehe geben. Der Asura, welcher von dem Fluche des Sanaka nichts weiss, ist darob hoch erfreut, und als er in der Hochzeitsstunde vor seine Braut tritt, fällt er leblos nieder. Um ihn zu rächen, tritt der Asura Vajra gegen die Götter auf, wird aber besiegt. Diese schmähen nun die Bhâvukâ, welche sich lautem Wehklagen hingiebt, bis Çiva, um sie zu trösten, ihr verspricht, dass, wer sie am Vollmonde des Vaiçâkha

nicht verehre, in dessen Haus solle ein Unglück geschehen, und dass:

Pratishṭhânapure devi bhavishyanti kalau yuge |
nânâkuleshu gîrvâṇapañktishu prathitâ balaiḥ || 99 ||
vîrâs, tân puratas tvaṃ hi ghâtayishyasi bhûtale |

Seitdem lebt die Bhâvukâ auf dem Bhañguberge, wo ihr Bemba und seine Helden Verehrung darbringen. — Weiterziehend gelangen Diese nach dem Berge des Karṇa, und nachdem sie dort die Gastfreundschaft des Karṇamuni genossen, treffen sie auf ihrem weitern Fluge auf einen hochheiligen Tempel der Mahâlakshmî, in deren Teiche auf Geheiss des Çvetabhujaṃga das Heer sich und seine Waffen badet. Nachdem sie die Göttin durch Verehrung sich gewonnen, ziehen sie weiter nach Pratishṭhâna, wo sie mit Sonnenaufgang anlangen. Das ungeheure Vehikel verdeckt den Himmel, erfüllt alles mit Finsterniss und Schrecken, während in der Luft das Wiehern der Pferde, Brüllen der Elephanten und Rufen der Krieger den nahenden Feind ankündigt. Nun trifft Çaktikumâra die letzten Maassregeln, er zieht sein Heer um die Burg zusammen, deren Thore er den 4 Hauptthelden: Kâlasena (N.), Talaprahâra (O.), Sûdavatsa (S.), und Bhîma (W.) übergiebt; auf den neun Heerstraassen stellen sich die 9 Graha zur Vertheidigung auf. Die Ebene um die Stadt wird unwegbar gemacht. Unterdessen sucht Çâlavâhana bei den Göttern der Unterwelt die Rettung seines Sohnes zu erwirken, aber vergebens: wem Vishṇu und Çiva Gegner sind, für den ist keine Rettung möglich.

Den Schluss des adhyâya (170—204) bildet die Beschreibung Pratishṭhâna's, um welche Bemba den Çvetabhujaṃga gebeten.

adhy. XVII, bl. 60a — 63b. Die Belagerer verehren den Çiva (Pippaleça) und gehen in ihre Zelte. Unterdessen sucht Çâlavâhana den Kapila zu bewegen, Çûdrika zu verfluchen. Dieser geht darauf mit Vaḍavânala und Mṛityu zu Çûdrika, findet aber keine Veranlassung, ihn zu verfluchen, weshalb er ihn mit Segenssprüchen verlässt. Çaktikumâra nimmt ihn dagegen schlecht auf und wird von ihm verflucht. — Als der Kampf beginnen soll, räth Pañcânana den Pratâpamukuṭa, Schwiegervater des Çûdrika, als Rathgeber herbeizuholen, was durch den Vetâla geschieht. Darauf wird der Vetâla ausgesandt, um Raktâsura und Hṛillakâlola herbeizuführen, welche mit einem Heer von 10 koṭi Râkshasa kommen. Çaktikumâra gedenkt des Ahivanna (Ahikarṇa, Ahivarṇa), den einst Çâlavâhana von einem Fluche befreit. Ahivanna erscheint und wird Rathgeber des Çaktikumâra. Dieser sendet den für gemeine Augen unsichtbaren Manovega als Spion in des Feindes Lager. Doch der Vetâla sieht und fesselt ihn und bringt ihn vor den Rath der Belagerer, wo er die Stärke des feindlichen Heeres rühmt, vor allem aber die des Talaprahâra, dessen Geschichte er auf Befragen mittheilt: Als die 300,000 Söhne des Svarbhânu (Râhu), um ihren Vater zu rächen, Mond und Sonne bedrängen, zeugen diese auf Geheiss der Götter den Talaprahâri, welcher jene 300,000 erschlägt, aber selbst von der Siṅhikâ, Mutter des Râhu, verschlungen wird. Çâlavâhana erschlägt die Siṅhikâ und zieht aus ihrem Leibe den Talaprahâra heraus, welcher fortab dem Çâlavâhana dient.

adhy. XVIII çl. 86, bl. 63b — 67b. Manovega wird reich beschenkt mit Friedensanträgen entlassen. Dem Çaktikumâra zeigt er nun das Heer: Im Osten steht Çûdrika

und Pratâpamukuṭa mit 10 koṭi Mannschaft, im Süden Vyâghrabala, ebenfalls mit 10 koṭi, und im Süden jenseits der Gautamî Bemba mit 15 koṭi, zu dessen Linken seine Ritter. Im Norden steht Pañcânana, im Südwesten Hṛillakâlola mit seinen Râkshasa, im Nordwesten Raktâsura. Dann räth Manovega dringend, sich friedlich zu vertragen, aber der König und seine Getreuen bestehen auf Krieg und wollen ihn als den Zwietrachtsäer hinrichten lassen. Çûdrika, davon benachrichtigt, befreit den schon zur Richtstätte Geführten und nimmt ihn unter die Seinigen auf. Als die Helden nun die Burg angreifen wollen, drohen die 7 Ṛishi wegzuwandern, wenn jene den Kampf auf eigenen Antrieb begännen. So schickt denn Çûdrika den Candraketu, Sohn des Kharpara, und den Agnivetâla als Vermittler zu Çaktikumâra, der zuerst den Candraketu für sich zu gewinnen sucht.[1]) Als dieser aber seinem Herrn treu bleibt und zum Frieden unter der Bedingung der Ab-

---

[1]) praphullavadanaḥ so 'tha Kumâraḥ prâha satvaraḥ |
Candraketo ihâ "gaccha siṅhâsanam alaṃkuru |
ciradṛishṭo 'si vîra tvaṃ; sâdhu sampannam adya hi || 41 ||
no 'pâviçat satkṛito 'pi Candraketur, uvâca tam: |
prâptam etan mayâ sarvaṃ Çûdrakasya prasâdataḥ || 42 ||
ûce Çaktikumâras tam prahasya: kim idaṃ vṛithâ |
jalpase, nṛipaçârdûla, vismṛitaṃ tat purâ kṛitaṃ? || 43 ||
ashṭâdaça bhrâtaras te nihatâḥ Çûdrakeṇa hi |
pitâ te Vikramârkeṇa; tat kathaṃ vismṛitaṃ tvayâ? || 44 ||
praça(ṅ)san vîra saṃsatsu lajjâse rkima (lajjase kiṃ na) vairiṇaḥ |
tad vâkyam anvayuktvâ (ayuktâ) 'sau bhoginandananandanam || 45 ||
Çûdriko 'yam Harer aṅçaḥ samutpanno mahîtale |
asyâ "jau karavâlena gatâ muktipathaṃ dvishaḥ || 46 || etc.

Fitz Edward Hall in seiner Einleitung zur Vâsavadattâ giebt p. 53 historical instances of untimely death, womit Skandagupta den Harsha wegen des Mordes seines Bruders tröstet. Darunter auch: Chandraketu, prince of the city of Chakora (was slain) by an emissary of King Çûdraka. Wenn auch unsere Erzählung abweicht, so sieht man doch, dass çrîHarsha eine ähnliche Sage kannte.

tretung des halben Reiches räth, will der König nichts von Versöhnung hören. Darauf halten die beiden Gesandten ihm die Ungerechtigkeit seines Hasses gegen den edlen Çûdrika vor; aber umsonst. Dann weisen sie die Ritter auf die Stärke und Unüberwindlichkeit der ihnen noch unbekannten Gegner hin, worauf dieselben so sehr aufgebracht werden, dass sie zu den Schwertern greifen. Die beiden Gesandten ziehen sich nun unter tapferer Abwehr zurück und bemächtigen sich der beiden Elephanten, welche die Madanasundarî als Hochzeitsgeschenk mitgebracht hatte. Während sie auf denselben entfliehen, höhnen Srinîrâja und Manirâja, Söhne des Bâna, hinter ihnen drein, aber jene drehen um und schlagen den Spöttern mit der Hand den Schädel ein. Bâna will mit Hülfe Çiva's seine Söhne rächen, aber der Gott räth ihm, er möge lieber den Frieden zwischen beiden Parteien bewerkstelligen, und schickt Aufträge durch einen Daitya an Çaktikumâra, welcher sich aber nicht daran kehrt. Als Çûdrika hört, was vorgefallen, lässt er die Trommeln im ganzen Heere schlagen, da der Kampf unvermeidlich geworden ist.

adhy. XIX çl. 61, bl. 67b – 70a. Talaprahâra verspricht im Rathe, die Häupter der 50 Ritter des Bemba auf den beiden geraubten Elephanten herbeizuschaffen. Als Çûdrika dies erfährt, forscht er mit dem Vetâla, wer im Stande sei, den Talaprahâra zu erschlagen. Sie treffen auf einem Begräbnissplatze einen Weissager, dessen Schüler sie unbemerkt zum Flusse folgen; dort sehen sie zwei Frauen, welche dem Kampfe zweier Männer zuschauen. Der Schüler erfährt von seinem Meister, dass diese Frauen die Glücksgöttinnen des Bemba und Çaktikumâra seien. Als Çûdrika nun, sichtbar werdend, den Zauberer befragt, wer siegen werde,

antwortet dieser, dass der Sieg auf Seite dessen sein werde, dem Khânula und dessen Sohn Vopula helfen würden. Sie würden daran zu erkennen sein, dass sie das ihnen aus einem Teiche geschöpfte Wasser nicht trinken würden. Zu dem Lager zurückgekehrt, lässt Çûdrika allen Ankömmlingen Wasser reichen und diejenigen, welche es nicht annehmen, gewinnt er für sich durch seine Ehrerbietung und Gastfreundschaft. Diese sind Khânula mit seiner Gemahlin Vopâdevî und sein Sohn Vopula mit seiner Gemahlin Kântimatî.

adhy. XX çl. 98, bl. 70a – 74b. Im Kriegsrathe der Belagerer wählt sich Khânula den Kuṇḍa und Vopula den Talaprahâra als von ihnen zu besiegende Gegner. Nachts gehen Çûdrika und dessen Vetâla zum Zelte des Khânula und bringen ein Pferd zum Wiehern. Dadurch aufgeweckt, erinnert Khânula den Vopula an sein Versprechen und dieser begiebt sich nun nach Pratishṭhâna, in dessen Strassen er ein übermüthiges Wesen treibt. Unbekümmert um die Alarmrufe der erschreckten Einwohner, setzt er seine Wanderungen fort, vernimmt den Gesang einer Hetäre, welche er beschenkt und die ihn dann in das Schloss des Talaprahâri führt, wo eine Frau singt. Darüber kommt auch Talaprahâri hinzu, mit welchem Vopula nun einen Zweikampf hat und ihm dabei das Haupt abschlägt (die Erzählung ist hier sehr unklar). Mit dem Haupte kehrt er zurück und steckt es bei den Zelten auf eine Fahnenstange. Am Morgen sehen es die Ritter, und der Vetâla erklärt, Vopula habe die That vollbracht. Da rümpft Saptamârga die Nase und meint, dem Jungen trockne noch die Milch im Munde, der könne unmöglich den Riesen erschlagen haben. Darüber erzürnt fordert ihn Khânula zum

Zweikampfe heraus und schlägt ihm das Haupt ab. Dieses und der Rumpf irren nun umher und richten vorerst in der Stadt der Feinde ein entsetzliches Blutbad an, dann wendet es sich gegen das Heer des Çûdrika, der dasselbe auf sein magisches Elephantenfell setzt und nach dem dhruvamaṇḍala (Polarregion) bringt. Dhruva räth, die Nâgî, Gemahlin des Saptamârga, herbeizuholen, was Çûdrika thut. Da erst vereinigen sich Rumpf und Kopf und mit des wieder zu seinem natürlichen Zustand zurückgekehrten Saptamârga Fusswasser wurden die gefallenen Krieger wieder belebt. — Mond und Sonne kommen jetzt mit den Gottheiten der Zeit und himmlischen Erscheinungen, um den Tod ihres Sohnes zu rächen, aber Mahâvîra besiegt sie alle und treibt sie zurück.

Satî, die Gemahlin des Talaprahâra will sich mit der Leiche ihres Gemahls verbrennen; aber es fehlt das Haupt. Sie bittet Çaktikumâra um dasselbe, und dieser verspricht auch, dasselbe herbeizuschaffen, da ihm sein Augur Abhivanna verkündet, er würde sich dadurch die Herrschaft sichern. Deshalb macht er mit allen seinen Helden einen grossen Ausfall, und es folgt eine blutige Schlacht, in welcher alle bis auf Çûdrika und Pañcânana einerseits, Çaktikumâra und Abhivanna andrerseits fallen. Letzterer räth, zur Kâlikâ Zuflucht zu nehmen, und diese belebt mit ihrem Horne die Gefallenen. Çaktikumâra zieht sich darauf mit den Seinigen in die Burg zurück, wo die Gemahlin des Talaprahâra ihn wiederum um das Haupt ihres Gatten angeht. Er sagt, sie solle sich ohne dasselbe verbrennen, und seine Ritter treiben die jammernde Frau aus dem Lager. Sie wendet sich nun an Çûdrika, welcher ihr ihre Bitte gewährt. Während sie mit der Leiche ihres

Mannes den Scheiterhaufen besteigt, machen die Belagerten einen Ausfall, werden aber zurückgeschlagen. So endet der erste Schlachttag.

adhy. XXI çl. 152, bl. 74b — 81b. Unter dem Schalle der Trommeln, Trompeten und Hörner, dem Lärmen der Elephanten, Rosse, Wagen und Männer, Himmel und Erde in schwarze Staubwolken hüllend, wälzt sich, wie die Fluth des Weltunterganges, das ungeheure Heer auf die Stadt zu. Während die Krieger mit Waffen aller Art Mauern und Thore bestürmen und mit ihren Feinden trotzige Reden wechseln, senden die Vertheidiger wahre Regen von Steinen, Felsblöcken, glühenden Scherben, Güssen kochenden Oeles und Wassers[1]) auf die Anstürmenden hinab. Aber diese dringen in die Stadt ein und stürmen die Burgen. Die erste Hauptstrasse beschützt die Sonne, welche alle Feinde in Asche verwandelt, bis Çûdrika 9 koṭi Lavaṇâsura herbeiholt. Die erste koṭi besiegt die Sonne, die zweite den Mond, welcher die zweite Strasse beschützt. So werden der Reihe nach alle neun Hauptwege genommen, ihre Beschützer, die Graha, in die Flucht geschlagen und die neun Burgen erobert. Zuletzt greifen die Belagerer die zehnte Burg, den Râjavihâra, an, und dringen in dieselbe ein. Da schickt Çaktikumâra den Nagarabâhu, einen Çûdra, in's Feld, welcher mit einem Pflug, den 2 Elephanten ziehen, das feindliche Heer vernichtend einherzieht, bis Raktâsura ihn, die Elephanten und sein Heer auffrisst. Darauf wird Bhîma gegen die Belagerer gesandt, der mit einer furchtbaren Oelmühle und einem Heere von Tailika (Oelmüllern) die Feinde

---

[1]) auch Betäubungsmittel (mastishka) werden erwähnt.

vernichtet.. Ihm wird Hṛillakâlola entgegengestellt, der ihn besiegt und verschlingen will. Doch rechtzeitig erkennt Bemba seinen alten Freund (cfr. adh. XII) und rettet ihn. Bhîma wird darauf vor Çûdrika geführt und von ihm freundlich aufgenommen. Als Çaktikumâra dies erfährt, lässt er aus Rache des Bhîma Familie erschlagen, sein Weib vor den Augen des Gatten enthaupten und den Kopf in die Reihen der Feinde schleudern. Bhîma aber schwört, an seinen grausamen Feinden gleiche Rache zu nehmen. Jetzt sendet Çaktikumâra auf Anrathen des Ahivanna den Chinnahasta (Châgapa) mit einer Heerde von Schafen und Ziegen in's Feld, und sie richten eine grosse Niederlage der Feinde an. Aber unter diesen erhebt sich Mairâla, welcher dem Çûdrika zu Hülfe kommt, vernichtet die verderbliche Heerde und erschlägt den grimmigen Chinnahasta. Darauf wird Chinnanâsa mit einer Heerde von Büffeln gegen die Belagerer gesandt; aber ihrem Wüthen setzt die Yogeçvarî ein Ziel, indem sie die Heerde und ihren Führer umbringt. Dann folgt Âkâçavyabhicârin, der auf einem Tiger reitend gegen die Belagerer siegreich einstürmt; doch der Held Ubbaṇa erregt einen Wirbelwind, welcher den Âkâçavyabhicârin auf den Bhañgagiri schleudert, dessen Tiger und Heer aber tödtet. Darüber bricht die Dämmerung herein und die Kämpfer ziehen sich in ihre Zelte zurück. So endet der zweite Tag. Auf dem Schlachtfelde aber, das mit Leichen bedeckt, in einen Morast von Blut und Fleisch verwandelt ist, treiben die Zauberer und Hexen ihr unheimliches Wesen.

adhy. XXII çl. 75, bl. 81b — 85b. Mit Âtharvaṇa-Zauber verbrennen die Ṛitvij des Çaktikumâra die Feinde in ihren Feuern. Aber die Kharâsyâ kommt dem Çûdrika

mit einem Heere von Skeletten zu Hülfe, tödtet Viele und bringt die Ṛitvij gebunden vor Çûdrika, der sie aber entlässt. Um den Râjavihâra zu erobern, dringt Çvânala am Fusse desselben ein und wirft ihn in die Godavârî. Die Krieger eilen herzu, und es entsteht ein grosses Gemetzel. Da räth Ahivanna, den Kuṇḍa, Sohn des Nâga Pihuli, in den Kampf zu senden. Dieser hatte einst den Takshaka aus einem Feuer gerettet, wofür ihm dieser seinen Beistand in Gefahr zugesichert. Kuṇḍa tritt nun mit Takshaka, Pulaka und einem Schlangenheere in der Schlacht auf, und wo sie hingelangen wird alles zu Asche. Auch Vopula verfällt diesem Loose, als er sich den Anstürmenden entgegenstellt. Vor Schmerz um seines Sohnes Tod stirbt auch Khânula. Beider Gemahlinnen, Vopadevî und Kântimatî wollen sich nun den Feuertod geben und flehen vor dem Besteigen des Scheiterhaufens zu Agni. Dieser, durch ihr Gebet erfreut, belebt wieder ihre Gatten, welche, zum Leben zurückgekehrt, darüber klagen, dass ihnen das Verdienst einer guten That, nämlich: treu dem Herrn in seinem Dienst zu sterben, entrissen sei. Um sie zu trösten, ruft Agni alle im Kampfe mit den Schlangen verbrannten Krieger wieder in's Leben. Als Takshaka und seine Schlangen dies sehen, verlassen sie den Kuṇḍa, weil ihre Macht im Kampfe mit Unsterblichen zu Grunde gehen würde. Darauf besiegt Khânula den Kuṇḍa und schlägt ihm das Haupt ab. Aruṇa steigt alsdann aus dem Himmel hernieder und bewillkommt den Khânula als seinen Bruder.

adhy. XXIII çl. 19, bl. 84b—85b. Çvetabhujaṃga, der die Kenntniss der drei Zeiten hat, erzählt wie Khânula dazu komme, ein Bruder des Aruṇa zu sein. Die Gemahlin des Brahmanen Agniçarman erblickt in ihrer

Schwangerschaft eine Schlange, und als sie niederkommt, ist ihr Sohn eine Schlange. Doch sein Vater verwandelt dieselbe kraft seiner Busse in einen Menschen. Garuḍa wittert die Schlange aus, und, um sie aufzufinden, wandert er auf Erden als ein Brahmane umher. Dabei trifft er jenen Jüngling, und, wie er dessen Schlangennatur von ihm erfährt, frisst er ihn. Aber Agniçarman flucht ihm; weil er einen Brahmanen getödtet, solle er als Mensch geboren werden, der über den Tod seines Sohnes sich zu Tode grämen würde. Sein Sohn aber sollte der von ihm getödtete Schlangenjüngling sein. Die Befreiung würde er als Dienstmann des Çûdrika erlangen.

adhy. XXIV çl. 85, bl. 85b – 88a. Nach dem Tode des Kuṇḍa wüthet Mahâkuṇḍa gegen die Belagerer, und, da ihn nur ein nicht vom Weibe Geborener tödten kann, tritt der Vetâla gegen ihn auf und bringt ihn um. Da führt Sûdavatsa die 5 Räuber aus Kachanîrabila herbei, welche in der Nacht das Heer fesseln und aus dem Viriñcigola nach Vishṇugola (Bhûcakra) führen. Dort, wo ewige Finsterniss herrscht, fallen die verzauberten Krieger in tiefen Schlaf; nur Pañcânana wacht und gedenkt seiner Mutter Candanaputrikâ. Diese kommt herbei, schafft Licht und tröstet das Heer. Dann schickt sie 5 Vetâla nach Pratishṭhâna, welche dort die Feinde besiegen, die Räuber gefangen nehmen und pfählen. Darauf wird das Heer zurückgebracht. Doch die Räuber werden wieder lebendig und führen in der kommenden Nacht das Heer nach dem Raudragola (Jalacakra). Jetzt und in den folgenden Nächten, in welchen das Heer der Reihe nach auf den Agnicakra, Vâyucakra und Âkâçacakra versetzt wird, wiederholt sich genau derselbe Vorgang: keine Art der Tödtung kann den

Räubern das Leben nehmen. Zuletzt bittet Pañcânana die Candanaputrikâ beim Heere zu bleiben und es zu schützen, bis die Stadt genommen sei. C. erfüllt den Wunsch ihres Sohnes.

adhy. XXV çl 46, bl. 88a — 90a. Çaktikumâra fragt die Räuber nach dem Ursprunge ihres Zaubers und diese erzählen, sie stammten aus Ayodhyâ; mit ihrem Zauber verhielte es sich aber auf folgende Weise. Auf dem Çataçriñga lebte ein Büsser Sutapas, welcher einst bei einer grossen Hungersnoth auswanderte. Seine Familie würde sicher Hungers gestorben sein, wenn die 5 Räuber nicht Mitleid zu derselben gefasst und sie mit Lebensmitteln stets versorgt hätten. Nach 12 Jahren kehrt der Brahmane zurück und findet seine Familie gegen Erwarten und zu seiner höchsten Freude noch am Leben. Gerührt über die Gutherzigkeit der Räuber gewährt er denselben, dass sie in alle Brahmagola gehen könnten, dass sie durch die 5 Elemente nicht sterben würden, und dass sie, wenn auch umgebracht, doch wieder zum Leben kommen würden, so lange die Edelsteine, welche er ihnen giebt, auf ihren Köpfen bleiben würden.

adhy. XXVI çl. 76, bl. 90a — 93b. Die 5 Räuber gehen wieder in den Kampf und richten ein grosses Blutbad an, bis die 5 Vetâla sie binden, aus ihren Haaren jene Edelsteine lösen und sie auf 5 Bergen pfählen. Jetzt hat es ein Ende mit dem Zauber der Räuber und sie kommen endlich um. Darauf stürzt sich Sûdavatsa in den Kampf und verrichtet grosse Thaten der Tapferkeit. Erst schlägt er den Jayabherî zurück, darauf hat er einen Zweikampf mit Pañcânana, den der Vetâla durch die Luft in Sicherheit bringt. Dann kämpft er mit Bemba, lässt aber

ab, als Çûdrika herbeikommt. Doch zwischen diese Beiden drängt sich das Heer, in welchem Sûdavatsa eine grosse Niederlage anrichtet. Unterdessen wird Vjâghrabala durch Omina von der Noth seiner Freunde in Kenntniss gesetzt und so stellt er sich dem Sûdavatsa entgegen, erschlägt ihn und reisst ihm den Kopf ab, den er nach Vâsubha wirft, wo derselbe vor Purovatsa's Füsse fällt.

adhy. XXVII çl. 85, bl. 93b — 97a. Purovatsa bricht zusammen unter dem grossen Kummer ob seines Sohnes Tod und rafft sich nur auf im Gedanken, Rache zu nehmen an seines Sohnes Mörder. Mit inbrünstigem Gebet wendet er sich an Vishṇu um Beistand, und dieser giebt ihm die Harisiddhi, mit welcher er nach Pratishṭhâna geht. Dort nimmt die Harisiddhi die Form des Nṛikeçari an, dann verdreifacht sie sich und macht die Feinde schaarenweise nieder. Da wenden sich die drei Schwestern Vindumatî, Kurañgî und Çyâmalâñgî an Vishṇu und dieser verspricht ihnen, das Heer wiederzubeleben, sich nicht am Kampfe zu betheiligen, und die Niederlage der Feinde. Purovatsa kämpft nun allein gegen Vyâghrabala, ohne Vishṇu's Gebot, sich nach Vâsubha zurückzuziehen, zu beachten. Er wird verwundet, aber die aus den Wunden fallenden Blutstropfen verwandeln sich in eben so viele Purovatsa. Gegen deren zahllose Schaar stellen sich zahllose Ebenbilder der Câmuṇḍâ, welche von Çûdrika um Hülfe gebeten war, und tödten dieselben, während der durch Blutverlust erschöpfte eigentliche Purovatsa der Stärke des Vyâghrabala zum Opfer fällt.

adhy. XXVIII çl. 125, bl. 97b — 102b. Çaktikumâra betet zur Stammesgöttin, der Kâlikâ, welche ihm zur Zauberei Zuflucht zu nehmen gebietet. Nun wird ein grosses

Leichenopfer dargebracht, und um Mitternacht erscheint die Göttin als Kâlaçakti. Sie verschlingt auf Bitten des Ahivanna das ganze Heer. Vîravara aber, der in ihrem Munde stecken bleibt, betet die Göttin an; diese erhört ihn und giebt das ganze Heer wieder frei. Darauf bittet Vîravara die Göttin, nicht mehr am Kampfe Theil zu nehmen; dieselbe willfährt und zieht sich nach Koṇadeça zurück.

Jetzt versuchen die Belagerten einen Gesammtangriff, werden aber beim siegreichen Vordringen von den Schlangen des Çûdrika gefesselt. Cûrṇa und Vicûrṇita füllen darauf mit den abgeschlagenen Köpfen der Feinde die Gautamî, wodurch Çâlavâhana seines Sohnes Missgeschick erfährt. Er schickt ihm seine Bogenschützen zu Hülfe; diese werden aber von der Pîṭhajâ Câmuṇḍâ's in den Nâgahrada zurückgescheucht. Darauf sendet Çâlavâhana den Sâgaradeva, welcher durch Ausspeien ungeheurer Wassermengen das Heer des Çûdrika zu ersäufen droht. Dem schon auf dem Elephantenfell fliehenden Heere bringt Vaḍavânala Rettung, indem er die ausgespieenen Wasserfluthen auftrocknet. Vaḍavânala ist nämlich der Sohn einer Welle und eines Rosses; als er alle Wesen des Meeres zu tödten droht, nimmt ihn Çiva in seine Stirn, aus welcher er bei der Verbrennung des Kâma herausbricht und die Erde versengt. Da nimmt ihn Vishṇu auf seine Zunge, und von ihm erhält Vikramârka den in einen Menschen Verwandelten als Helfer in Gefahr. Doch Vaḍavânala vermag den Sâgara nicht zu tödten; deshalb bekämpfen ihn die 12 Jâlaṃdhara, welche die zu menschlicher Geburt verfluchten zwölf Âditya sind, und erschlagen ihn.

adhy. XXIX çl. 69, bl. 102b — 105b. Çâlavâhana und Madanasundarî begeben sich zu Kapila, um von ihm die Rettung ihres Sohnes zu erhalten. Kapila geht darauf zu Çaktikumâra und sucht ihn zum Frieden zu bewegen. Doch dieser schlägt die Vermittelungsanträge aus; nicht um Reich und Reichthum sei es ihm zu thun, er wolle als Kshatriya Befreiung von der Existenz erlangen. Kapila billigt seinen Vorsatz und erinnert sich dabei des Kaurava Karṇa, dessen Vorgeschichte er erzählt: Çiva kämpfte einst mit dem aus dem Blute des Brahman (?) entstandenen Sahasrakavaca und, als er diesen nicht bewältigen konnte, ruft er den Vishṇu zu Hülfe; dann noch den Nârâyaṇa. Aber alle drei können ihren Feind nicht besiegen, deshalb stellen sie sich höchst erfreut über seine Tapferkeit und geben ihm frei, sich eine Gunst zu erbitten. Doch Sahasrakavaca verlacht die Götter: er habe gesiegt und würde die Besiegten doch nicht bitten; sie sollten sich zuerst eine Gunst ausbitten. Das thun dieselben; Çiva wünscht dessen Waffen, Vishṇu dessen Rüstung und Nâra das Haupt. Sahasrakavaca bittet sich dann aus, in einer zukünftigen Geburt mit seiner Rüstung und dem Kuṇḍala geboren zu werden, solches wird bei Karṇa geschehen.

adhy. XXX. Çaktikumâra fleht die Kâlikâ um Hülfe an; diese kommt und tödtet das Heer des Çûdrika, aber Çiva belebt es wieder durch seinen Blick. Darüber gerathen die beiden Gottheiten in Streit, doch die Götter trennen ihn, als jene handgemein wurden. Çiva zieht sich in einen Pippalabaum zurück: daher sein Name Pippaleça. Kâlikâ aber räth den Ihrigen, die 7 Helden Mâṇikyamukha etc. in den Kampf zu schicken. Als diese das

feindliche Heer zu verbrennen drohen, hindert Jalapûra dies, und Saptamârga erschlägt die 7 Helden der Kâlikâ. Voll Zornes will diese wiederum mit Çiva kämpfen, und wiederum trennen die Götter Beide. Da giebt die Kâlikâ dem Çaktikumâra 16 andere Helden, Candraketu etc., welche das feindliche Heer durch Frost vernichten wollen; aber Bemba schickt, um jene zu bekämpfen, den Raghumukha, welcher jene 16 Helden der Kâlikâ verschlingt. Ihn zu tödten eilt Kâlikâ in den Kampf, aber Çiva hindert sie daran und abermals müssen die übrigen Götter zwischen Beide treten. Um die Wiederbelebung des feindlichen Heeres zu verhindern, nimmt Kâlikâ dem Fusswasser des Saptamarga seine magische Kraft. Während darauf Malayaketu und Pratâpamukuṭa, beide mit einem Heere von 50 koṭi, gegen einander kämpfen, giebt Kâlikâ den Gefallenen der Ihrigen durch den Schall ihres Hornes das Leben zurück; den Belagerern aber versagt ihr Mittel. Darüber aufgebracht, vernichtet Çiva das Horn der Kâlikâ; diese setzt sich zur Wehr, aber die Götter verhindern den Kampf. Nun fordert Çaktikumâra den Kâlasena zum Kampfe auf. Dieser rüstet sich dazu und erschlägt viele Tausende vor den Thoren der Stadt. Da schlagen die Männer in der Versammlung vor, das letzte Mittel der Abwehr zu ergreifen: den Kampf Aller gegen Alle zu unternehmen. Und nun zieht das ganze Heer aus der letzten Burg, welche dem Könige geblieben, und lassen sie leer zurück. Auch das feindliche Heer geht ihnen entgegen, und beide Heere stossen mit grosser Wucht zusammen. Mitten in der Beschreibung dieses Zusammenpralles bricht unser Manuscript ab, auf dem 110ten Blatte, im 127sten çloka des 30ten adhyâya. Wir stehen gerade

vor dem letzten Entscheidungskampf; denn dass es der letzte Kampf ist, geht daraus hervor, dass den Belagerten nur noch Çaktikumâra und Kâlasena von den bedeutendern Helden übrig geblieben sind. Erinnert man sich ferner, dass beide Parteien kein Mittel zur Wiederbelebung ihrer Todten haben, so lässt sich voraussehen, dass das öfters verkündete Ende des Kampfes und damit unserer Erzählung nahe bevorsteht. Kâlasena wird unter der Hand des Pañcânana fallen und Çaktikumâra von Çûdrika besiegt werden, dann wird Letzterer in Pratishṭhâna herrschen (adhy. 9. 13). Es ist anzunehmen, dass das fehlende Ende der Erzählung nur wenige Blätter der Handschrift in Anspruch genommen habe, so dass wir dieselbe als nahezu vollständig betrachten dürfen. Trotzdem wird man gerade den Schluss ungern vermissen, weil derselbe vielleicht historische Erinnerungen über die Königreiche von Ujjayinî und Pratishṭhâna enthielt.

In dem Vîracaritra liegt uns eine bewusste Nachahmung der alten epischen Dichtungsart des Râmâyaṇa vor. Schon darum ist dasselbe von Interesse. Denn die epische Form kam in späterer Zeit fast nur für Werke religiöser oder didaktischer Tendenz in Anwendung; die erzählende oder schöne Literatur bediente sich aber künstlicherer Formen, wohl deshalb, weil gemeiniglich die Dichter einem sehr verfeinerten Kunstgefühl Rechnung tragen mussten; die einfachere, anspruchslosere Form der älteren Epik findet sich bei dergleichen Werken selten (Kathâsarits., Râjataraṃgiṇî und wenigen andern). Zu letztern gehört auch das Vîracaritra. Es scheint zum Vortrage an Höfen von Grossen, wo man mehr den unterhaltenden Stoff, als

die Form schätzte, bestimmt gewesen zu sein. Ich schliesse dies nicht nur aus dem kriegerischen Inhalt des Ganzen, sondern auch aus den Schlussversen der adhy. 1. 6. 7. 9. 13, welche den Zuhörern Sieg in der Schlacht, Glück auf Erden und Erhebung jenseits versprechen. Der Dichter hat also wohl hauptsächlich Kshatriya im Auge. Entsprechend seiner Bestimmung ist auch der Stil des Werkes. Derselbe ist nicht überladen mit künstlichen Vergleichen und Ausschmückungen, sondern meist leicht fliessend und zuweilen wirklich frisch. Die copia verborum des Dichters ist sehr umfangreich; dagegen ist er ungenau in grammatischen Dingen. Vernachlässigung des saṃdhi ist nicht selten; unrichtige Formen kommen vielfach vor. Ich erwähne als durch das Metrum gestützt: audgirat für udagirat, bhogi für bhogî, amuni für amushmin; ferner eine Neubildung des perf. periph. in mantrayâm-vyadhuḥ, pûrayâm-vyadhuḥ, varayâm-vyadhuḥ etc. und mṛigayâm-avâsît. Dergleichen Formen bin ich geneigt, eher für verwilderten Sprachgebrauch, als Unkenntniss der Grammatik zu halten. Sind die im Vorhergehenden ausgeführten Folgerungen statthaft, so muss das Vîracaritra zu einer Zeit entstanden sein, in welcher Sanskṛit noch in weiteren Kreisen verständlich war als heutzutage, wo es durch das Vorwalten der modernen Dialekte gänzlich zur Gelehrtensprache geworden ist. Dass Sanskṛit früher einmal Sprache des Hofes war, zeigt der Gebrauch der Dramen, wonach die Könige und hochgestellten Personen in Sanskṛit reden. Auch haben manche Könige Werke, vorzüglich über gîtâ und mantra, in Sanskṛit abgefasst. So mag sich Sanskṛit lange, wenn auch in corrupter Form, an den Höfen von Königen erhalten haben, bis seine Stelle bei dem immer weiteren

Umsichgreifen der mohamedanischen Herrschaft durch das Persische, welches noch jetzt von vielen Râjan als Sprache des höhern Lebens beibehalten wird, eingenommen wurde, während die modernen Dialekte als Umgangssprache dienten. Wir müssen daher unter der Voraussetzung, dass das Vîrac. zum Vortrag an Höfen bestimmt war, seine Abfassung vor die Unterwerfung des westlichen Indiens (denn dies scheint die Heimath des Dichters gewesen zu sein, weil er vornehmlich diesen Theil Indiens zu kennen scheint und seine Beschreibung Pratishṭhâna's adhy. 16 wohl auf Autopsie beruht) unter die Mohamedaner, also vor 1400 p. Chr.[1]), ansetzen.

Zu dieser chronologischen Bestimmung würde auch die Aehnlichkeit, welche das Vîrac. mit dem Kathâsarits. in manchen Beziehungen hat, passen. Abgesehen von den gemeinsamen Erzählungen über Pâṭaliputra und Vîravara, gleichen sich auch beide Werke in der Form; die Art, wie die verschiedensten künstlichen Metra in die aus çloka bestehende Hauptmasse eingestreut sind, ferner die gleiche Behandlung des çloka, nach welcher Vers- und Satz-Ende nicht nothwendig zusammenfallen müssen, begründet wohl die Vermuthung, dass beide Werke auch zeitlich nicht weit auseinander liegen. Für eine genauere chronologische Bestimmung ergeben sich aber keine Anhaltspunkte. Ich habe schon oben angedeutet, dass in adhy. 4 die Berufung auf das Jyotiḥçâstram als eine Autorität für die Deutung von Çakakartṛi als Çakakarttṛi[2]) nicht chronologisch verwerth-

[1]) Muzaffar Shâh I in Guzerat 1396. Sultan Dilâwar Ghûrî in Mâlwa 1401. Mâlik Râjâ Furukhî in Khandesh 1370.

[2]) man mag zu dieser Erklärung gekommen sein, weil Çâka in alter Zeit für die Aera und den Volksstamm gebraucht wurde. Erst in den letzten

bar ist, weil man nicht weiss, welches astronomische Lehrbuch gemeint ist. Dass der im Anfang des ersten adhy. stehende, sich auch im Jyotirvidâbharaṇa findende Vers wahrscheinlich auch von dem Pseudo-Kâlidâsa irgend woher entlehnt ist, ist auch schon bemerkt. Ich muss noch hinzufügen, dass die einleitenden Verse des Vîrac. mir sehr verdächtig sind; denn 1) wird im weitern Verlauf des Gedichtes des Sûta und der Ṛishi (die auch nicht dem Râmâyaṇa, dem Vorbilde unseres Dichters, sondern dem M. Bh. angehören) nicht mehr Erwähnung gethan; 2) ist die im Eingang sich findende Angabe, dass Çâlavâhana's Erlebnisse erzählt werden sollen, unrichtig und hat auch wahrscheinlich Wilson zu seiner falschen Angabe veranlasst; 3) fehlt ein mañgala, was unser frommer Dichter, welcher bei jeder Gelegenheit ein Gebet einschiebt, anzubringen keineesfalls unterlassen haben würde. Darum nehme ich an, dass im Original, sei es unserer Handschrift oder derjenigen, aus welchem das der unsrigen geflossen ist, der Anfang fehlte, und dass der Schreiber, um die Lücke auszufüllen, einige Verse eigener Composition vorangestellt hat. So mag jener Versus memorialis über die Aerenstifter hereingekommen sein. Bei dieser Annahme erklärt sich dann auch der nach jenen Versen ganz gegen indischen Gebrauch in medias res versetzende Anfang der Erzählung:

çrutvà Sarasvatîgîtâṃ sabhâyâṃ Candraçekharaḥ |
vane cai(tra)rathe devyâ krîḍâṃ saha niva(r)tya ca ||
jalakelimahotsâhe vikasatkânanâmbuje |

---

300 Jahren ist çâka als Bezeichnung für die Aera in immer allgemeinere Anwendung gekommen. Im Vîracaritra wird noch çaka für die Aera gebraucht, wie in alten Handschriften und auf Inschriften. Vergleiche übrigens Çakakâraka.

vidhâya tâṇḍavamahaḥ Kailâse madanâlasaḥ ||
upâsyamâno brahmâdyair vinayânatakandharaiḥ |
rarâja râjatagireḥ çikhare Pârvatîsakhaḥ ||

Ich wende mich jetzt zur Betrachtung des Inhaltes des Vîracaritra. Durch dasselbe erhalten wir eine Ueberlieferung von dem Untergang des Geschlechtes des Çâlivâhana. Da unsere geschichtlichen Kenntnisse von jenen Ereignissen äusserst dürftig sind, so können wir nicht den historischen Kern aus der Sage mit Sicherheit loslösen; aber aus demselben Grunde ist auch die, obschon sehr sagenhafte, Ueberlieferung des Vîrac. von grosser Bedeutung. Ich will mich nicht auf den unsichern Boden gewagter Combinationen begeben, sondern mich damit begnügen, dasjenige hervorzuheben, was bei reichlicherem Material einmal historisch verwendbar scheint. Dies ist Folgendes. Çûdrika, ein Vasall Çâlivâhana's, erlangte grosse Macht. Çâlivâhana's Sohn und Nachfolger scheint ihn vertrieben zu haben, wurde aber später selbst von Çûdrika in Verbindung mit dem ebenfalls vertriebenen König von Mâlava besiegt. Darauf wurde Çûdrika Herrscher von Pratishṭhâna. Wahrscheinlich ist unser Çûdrika eine Person mit dem Çûdraka der Kâdambarî, der Mṛicchakaṭikâ (cf. Wilson's Bemerkungen in der Einleitung zu seiner Uebersetzung des gen. Drama), und vielleicht mit dem Stifter der Ândhrabhṛitya-Dynastie (As. Res. 9, 107). Çaktikumâra, Sohn und Nachfolger Çâlivahana's, ist sonst unbekannt (cf. Lassen 2, 884 und 1225). Der gleiche Name kommt sonst noch vor, aber von andern Personen: Daçakumâracar. 6, Kathâsarits. 122, 3. Ebenso findet sich der Name von Vikrama's Sohn, Bemba, nur in unserem Gedichte. Im Märchen (Lassen 2, 802) heisst er Vṛiji. Aber der Zug,

dass er nach seines Vaters Tode geboren sein soll, findet sich auch im Ravipatigurumûrti (W. Taylor, Oriental Hist. Manuscripts, Madras 1835, 1, 250). Dr. Haas vergleicht nach mündlicher Mittheilung den Namen mit Telugu pempuḍu adopted (ḍu ist stammbildendes Affix der 1. Decl.). Alle übrigen Personen scheinen nur der Sage anzugehören, zweifelhaft könnte dies etwa bei Kâlasena von Kolapura sein.

Es bleibt mir jetzt noch übrig, auf die Sage als solche einzugehen. Dieselbe besteht aus zwei Theilen, dem Kampf der Aerenstifter und den Abenteuern des Çûdrika (vîra). Die erste Sage scheint sehr verbreitet gewesen zu sein; ausser den von Lassen benutzten Quellen (Ind. Alterth. 2, 880, Anm. 3) und dem Vîrac. kommt noch der Vikramodaya, ein in çloka abgefasstes Werk über die Thaten Vikrama's, von dem sich eine unvollständige Handschrift in London (India Office Libr. 1957) befindet, hinzu. In letzterem Werke wird die Sage in ausführlicherer Form erzählt. Alle diese Erzählungen stimmen darin überein, dass Çâlivâhana der Sohn des Schlangenkönigs ist, dessen Schlangen ihm und seinem Sohn in jeder Gefahr beistehen. Ç. ist am Nâgatîrtha geboren und zieht sich zuletzt in denselben zurück. Mit andern Worten: für das Volk ist Çâlivâhana ein Schlangenheros geworden, und wir haben, wenn wir die Sage deuten wollen, uns an die Bedeutung der Schlangen in der indischen Mythologie zu halten. Die Schlangen sind, wie bekannt (s. de Gubernatis, die Thiere in der ind. Mythol. Theil 3, cap. 5), die Wolken und die Finsterniss, welche der Sonne oder dem Lichte feindlich gegenüber stehen. Nicht nur Vṛitra und Ahi im Veda, sondern auch viele Gestalten des M. Bh. und Râmâyaṇa

lassen diese ihre ursprüngliche Bedeutung noch erkennen [1]).

Ich deute nun Çâlivâhana in der Volkssage, natürlich so weit dieselbe mythologisch ist, als die, die Sonne verdeckende, Wolke oder die Nacht, und Vikramâditya als die Sonne. Für letztere Annahme stütze ich mich auf folgende Punkte. Der Name selbst enthält einen Bestandtheil, welcher Sonne bedeutet, der andere aber ist u. A. auch ein Name des Vishṇu, so wie trivikrama, welchen Vishṇu (Sonne) wegen seiner Besiegung des Bali erhalten hat. Vielleicht gab dies in Verbindung mit der Berühmtheit des Namens Veranlassung, dass sich an denselben Sonnenmythen anschlossen. Vikramâditya hat in den Märchen, s. Wilford As. Res 9, 122, die Gewohnheit, sich den Kopf abzuschneiden und ihn der Kâlikâ als Opfer anzubieten. Ja, nach der Localsage von Ujjein (Conolly, J. of the As. Soc. of Beng. 6, 833) thut er es täglich. Es ist eben der Tag, dessen Haupt, die Sonne, jeden Abend der Nacht (denn Kâlikâ, die schreckliche Göttin, bedeutet doch wohl die Nacht) zum Opfer fällt. Ein anderer mythologischer Zug ist, dass Vikramâditya die eine Hälfte des Jahres König ist, die

[1]) das Schlangenopfer des Janamejaya ist ein interessantes Beispiel einer solchen Mythe, weil darin ein Ereigniss der indischen Geschichte zu erkennen ist, nämlich das Vordringnn der Inder in das eigentliche Hindostan. Dort lernten dieselben eine neue Naturerscheinung, den Monsoon, in seiner ganzen Grösse kennen. Im Penjab giebt es keinen Monsoon, sondern nur Gewitterstürme während des grössten Theiles des Jahres. Als die Inder auf ihrem Weiterzuge nach dem östlichen und südlichen Indien in Gegenden kamen, wo der Himmel während der Regenzeit alle seine Gewässer herabsandte, wo also, mythologisch zu sprechen, alle Schlangen auf einmal vernichtet wurden, hat wohl ihre Phantasie die Mythe von dem Schlangenopfer, wodurch alle Schlangen umkommen sollten, erdichtet. Im Veda findet sich noch keine Spur einer dergleichen Vorstellung.

andere aber Busse thut, um so nach seines Bruders Bhaṭṭi Rath die ihm von der Kâlikâ zugestandene Regierungsfrist zu verdoppeln. Ich beziehe dies auf die Sonne, welche nur im Sommer (oder am Tage) ihre ganze Kraft hat, im Winter (oder in der Nacht) ihre Herrschaft verliert. Vikramâditya hat Zauberschuhe, welche ihn durch die Luft tragen, — wie die Sonne am Himmel wandert; er hat eine ungeheure Elephantenhaut, auf welcher er sein Heer durch die Luft führt, — es ist die weite Himmelsdecke, welche die Strahlen aufnimmt.

Soviel über die Sonnennatur des Vikramâditya. Was nun den Kampf zwischen ihm und Çâlivâhana betrifft, so deute ich denselben als die Besiegung der Sonne durch die Wolken oder die Nacht. Auch hier stehen die Schlangen dem Heere des Çâlivâhana bei, welcher zuletzt seinen Feind mit seinem Stabe überwindet. — Wir hätten also in der Legende von Vikr. und Çâl. zugleich eine alte Mythe von der Besiegung des Sonnengottes durch den der Finsterniss zu suchen. Vielleicht wird diese mythologische Deutung zu gewagt erscheinen; aber man denke nur an unsere Sagen von Karl dem Grossen, Friedrich Barbarossa etc. Ist deren eigentlicher Kern nicht mythologisch? Und wenn dies im Abendlande mit historischen Personen möglich war, wie viel eher in Indien, wo historische Erinnerung so flüchtig wie des „Rauches Schatten“ ist. Deshalb, denke ich, ist es zulässig, für einige, mehr oder weniger deutliche mythologische Züge dieser Sagen einen Deutungsversuch zu unternehmen.

Ich gehe nunmehr zum zweiten Theile der Sage über. Derselbe ist erst theilweise bekannt. Abgesehen von den nicht zur eigentlichen Erzählung gehörigen Märchen

über Pâṭaliputra und Vîravara, haben wir indess schon zu den betreffenden Stellen die Andeutungen çrîHarsha's über Candraketu, und Somadeva's über Vyâghrabala erwähnt. Ueber die im adhy. VII erzählten Abenteuer des Çûdrika ist zu vergleichen Bhâu Dâjî im Journ. Bomb. Br. R. A. 8, 240: Jaina authors have also stories regarding Sátaváhana of Paithana. Sudraka is said by Ráj Shekhara to have been a Brahman minister of a Sátaváhana who afterwards bestowed upon his minister one half of his dominions for rescuing his queen from danger.[1]) Die Erzählung von der List, welche Çaktikumâra gebrauchte, um in den Besitz der Gandhamañjarî zu gelangen, findet sich auch, aber unter andern Namen, Daçakumârac. 5. Kathâsarits. 7, 41 seqq. und 89. Vetâlapañc. 15. In diesem Theile der Sage kehren bei Çûdrika und Çaktikumâra dieselben Charakterzüge wieder, welche wir bei Vikr. und Çâl. fanden. Çûdrika hat wie Vikramâditya Zauber-Schuhe, -Mantel und -Topf, eine ungeheure Elephantenhaut und einen stets dienstfertigen Vetâla. Çaktikumâra verfügt über den Dienst der Schlangen. Ich deute den Kampf Beider als den Sieg des Sonnengottes über die Wolkendämonen, eine Mythe von der Regenzeit. Zur Begründung will ich einzelne Züge hervorheben. Çûdrika rettet die Gemahlin des Çâlivâhana und hilft dem Çaktikumâra zu seinem Weibe, wie Sîfrid dem Gunther zur Prünhilde; und wie dies der Grund zum Untergang der Nibelunge war, so auch in unserer Erzählung zum Untergang Çaktikumâra's und seiner

[1]) während des Druckes ging mir Nârâyaṇ Maṇḍlik's Abhandlung über Sâlivâhana (Journ. Bomb. Br. R. A. S. 10, 127 seqq.) zu. Darnach ist der Inhalt von Vîr. adhy. 2—8 auch in dem Kalpapradîpa des Jinaprabhâsûri, welcher im Anfang des 14ten Jahrhunderts lebte, enthalten. Die 50 Ritter in und ausserhalb Prat. werden ebenfalls erwähnt; cf. Wilford a. o. O. 123.

Genossen. Diese sind Alle Unholde, welche überall ihre rohe Grausamkeit an den Tag legen, gerade wie Çaktikumâra selbst grausam und arglistig ist — alles eben Reste ihrer Dämonennatur. Dagegen ist Çûdrika, angemessen seiner mythischen Natur, ein weiser und gerechter Herrscher und seine Helfer edlere, lichtere Gestalten. und zwar tragen einige davon deutliche Merkmale ursprünglicher Lichtnatur. Çvetabhujaṃga, die weisse Schlange, ist allwissend, wie Mitra und Varuṇa; Khânula ist eine Incarnation des Garuḍa, wie Çûdrika eine des Vishṇu (Sonne). In Pañcânana haben wir eine vollständige Sonnenmythe. Sein Weib ist die Tochter des Webers Aruṇa (Morgenröthe); sie selbst ist so geschickt im Weben, dass sie die Fäden am Himmel zusammenweben kann. Daher ist sie auch wohl eine Göttin der Morgenröthe, da ja auch Ushas im Veda als Spinnerin gilt. Pañcânana zündet vor seinem Aufbruch von Ceylon sein Haus an, um nicht durch seine Familie gehindert zu sein, dem Çûdrika beizustehen; denn als er nachher seine Familie wiederfindet, ist er sehr verwundert. Es ist dies der so vielen Mythen von der Morgenröthe eigenthümliche Zug, wonach dieselbe durch ihren Geliebten den Tod findet (M. Müller, Essays 2, 81).

divâç cid ghâ duhitâram mahā̆n mahîyámânâm |
ushā̆sam indra sám piṇak . . Ṛiks. 4, 30, 9.

Die Erzählung von Jalapûra im 15ten adhy. hat einige Aehnlichkeit mit der Legende von Urvaçî und Purûravas. Die Nymphe verbietet ihrem Gemahl, ihr nachzugehen; als er es dennoch thut, findet er seine Gemahlin in eine Büffelkuh verwandelt und tödtet sie. Es ist die Sonne, welche die Morgenröthe (im Veda häufig als Kuh oder Mutter der Kühe dargestellt) vernichtet. In das Fell

der Büffelkuh kann der König alle Meere schöpfen: es ist der Morgenhimmel, welcher den Nachtthau aufsaugt.

Jayabherî, die Siegestrommel, liesse sich auf den Donner deuten, Pallavapûra mit den amṛita-Mythen in Bezug setzen etc. Aber das Angeführte möge genügen, meinen Deutungsversuch zu rechtfertigen. Bei einem solchen läuft man ja eher Gefahr, zuviel deuten zu wollen, als Unvollständiges zu geben.

Hiermit beschliesse ich meine Erörterungen über den Inhalt des Vîrac. und gebe im Folgenden als Textprobe den adhy. 8, weil der Text desselben ohne gewagte Conjecturen aus dem sonst häufig stark entstellten Manuscript eruirt werden kann.

---

nivishṭakâmaç cakame Malayâdhipakanyakâm |
vicinvan pṛithivîçânâṃ kanyâṃ Çaktikumârakaḥ. || 1 ||
na prâdâd yâcitaḥ kanyâṃ yadâ Malayabhûpatiḥ, |
tadâ sa Çûdriko vîro 'racayat kapaṭam paṭuḥ. || 2 ||
râjyarakshârtham âdiçya vîrân pañcâçad ântarân |
sadvitîyaḥ Kumâreṇa niryayau Malayâcalam; || 3 ||
strîkṛitya ca Kumâraṃ taṃ dvijîbhûya svayaṃ, nṛipam |
tam âçîrvâdayâṃcakre, pṛishṭo giram acîkarat: || 4 ||
brâhmaṇo 'haṃ, mahîpâla, snushe 'yaṃ mama rûpiṇî, |
deçântaraṃ gataḥ putras, taṃ nirîkshitum âgataḥ. || 5 ||
yâvad gaveshaye sûnuṃ, tâvad âstâm iyaṃ tava |
avarodhe, mahîpâla, çuçrûshantî sutâṃ tava. || 6 ||
rakshâm apaçyann anyatra snushâyâs tvâm upâgataḥ. |
sa râjñâ 'numato vîro nṛipasyâ 'ntaḥpure snushâm || 7 ||
nidhâyâ 'nveshayan putram prayayau Malayâcalât. |
vîraḥ Çaktikumâro 'pi strîṇâm[1]) antaḥpure vasan || 8 ||

---

[1]) stritâm Cod.

mudâ paricarann âste tatsutâ(ṃ) Gandhamañjarîm. |
niçâyâṃ Çûdrikasthânam agât[1]) Çaktikumârakaḥ; || 9 ||
Çûdrikaṃ sa samâsâdya vadhvâkṛitim athâ 'tyajat. |
pañcame divase vîra(ḥ) Çûdrikaḥ paryupasthitaḥ || 10 ||
nṛipaṃ Malayaketuṃ taṃ saha putreṇa harshitaḥ. |
sa prishṭâdhigamo râjñâ darçayitvâ 'ntike sutam || 11 ||
yayâce svasnushâm bhûpaṃ. sauvidallaṃ nṛipo 'bravît: |
ânayâ 'ntaḥpurâd asya snushâṃ kamalalocanâm, || 12 ||
bhâgyenâ 'nena labdho 'yaṃ dvijena svasutaḥ kila! |
nashṭâm antaḥpurât çrutvâ[2]) râjânaṃ so 'bhyabhâshata: || 13 ||
sâ gatâ Gandhamañjaryâ bhavitâ[3]) niçi kutracit |
nâ "gatâ 'dyâ 'pi suçroṇî, gatâ, manye, yadṛicchayâ. || 14 ||
tad âkarṇya dvijaccha(d)mâ Çûdrikaḥ krodhamûrchitaḥ |
uvâca nṛipatiṃ kruddho nirdahann iva cakshushâ: || 15 ||
bho! bho! nṛipatiçârdûla! dharmajño 'si vicakshaṇaḥ? |
brâhmaṇasya snushâm bhâryâṃ tâṃ kathaṃ kartum icch-
asi? || 16 ||
na dâsyasi yadi kshipraṃ snushâṃ me Malayâdhipa, |
tvâm uddiçya, kshattrabandho! dehaṃ tyakshyâmy aham
puraḥ. || 17 ||
ity uktvâ krodharaktâkshau dehatyâgâya saṃsthitau |
dṛishṭvâ dvijau nṛipaḥ prâha mahad vyasanam âgataḥ: || 18 ||
snushâ tava dvijaçreshṭha na jâne kva gatâ satî; |
dâsyâmi strîçataṃ câru yushmatputrâya, mâ krudhaḥ || 19 ||
uvâca Çûdriko: râjan snushâṃ me dehi satvaraḥ, |
athavâ svasutâṃ dehi putrârthaṃ Gandhamañjarîm; || 20 ||
na kâṅkshe çataçaḥ prâptâ(ḥ) striyo 'nyâ, Malayeçvara! |
tato brahmavadhâd bhîtaḥ pratiçrutya nijâṃ sutâm || 21 ||
vivâham akarot tatra tayor Malayabhûpatiḥ. |

---

[1]) asau Cod. [2]) kṛitvâ Cod. [3]) „wird von Gandh. weggegangen sein."

pañcame 'hni sasainyo 'tha vadhûvaram anuvrajan || 22 ||
papraccha Çûdrikam: brahman, vasatis te kva vartate? |
pratyalâpi sa tenâ 'pi: Pratishṭhâne purottame || 23 ||
vasâmas, tatra nṛipate (tvam u)pâgantum arhasi. |
atha sarve yayus tûrṇaṃ Pratishṭhânapuraṃ mudâ. || 24 ||
Çûdriko 'pi Kumârasyâ 'numate saṃsthitaḥ svayaṃ |
gṛihîtagûḍhasaṃdeçâṃs tataḥ prâsthâpayac[1]) carân || 25 ||
athâ "kasmikam âyâtaṃ sainyaṃ Malayaketunâ |
dadṛiçe pathi vîrâṇâṃ caturañgaṃ samantataḥ. || 26 ||
tato viditavṛittântaḥ Çûdrikasya mukhân nṛipaḥ |
amanyata kṛitârthaṃ svaṃ saṃbandhena ca tena saḥ. || 27 ||
sâ Gandhamañjarî khinnâ kapaṭe(na) tayos tadâ |
aprahṛishte 'va dadṛiçe sarvavîrântakâriṇî. || 28 ||
râjñâ Çaktikumâreṇa satkṛitaḥ Çûdrikeṇa ca |
punaḥ svanagaraṃ yâtaḥ sasainyo Malayeçvaraḥ. || 29 ||
anantaçaranirbhinnaḥ kadâcid Gandhamañjarîm |
âliñgad[2]) vâmapâṇau tâṃ, na sâ jagrâha bhoginaḥ[3]) || 30 ||
avadhûya nijam pâṇiṃ sâ 'vocan nṛipatiṃ rahaḥ: ||
jâne Çaktikumârâṃ tvâṃ striyam pitṛigṛihe mama. || 31 ||
tathai 've 'ha striyaṃ nai 'va bhuñkte strî[4]) karhicit kvacit |
yadâ purushakâreṇa bhavitâ purusho bhavân || 32 ||
tadâ te 'ñgam pradâsyâmi, vṛithâ mâ spṛiça[5]) kâtara! |
tâm uvâca Kumâro 'pi: priye kṛitvâ parâkramam || 33 ||
yadâ syâm purushas, tvaṃ me tadâ bhâryâ bhavishyasi? |
tataḥ Çaktikumâro 'sau pañcâçadvîrasaṃyutaḥ || 34 ||
caturdikshu mahîpâlân jigye samaramûrdhani |
jigâya daityasubhaṭân surân api paraṃtapaḥ || 35 ||
punar âgatya nagaram praviçyâ 'ntaḥpuraṃ nṛipaḥ |
uvâca vacanaṃ ce 'daṃ dayitâṃ Gandhamañjarîm: || 36 ||

---

[1]) deçâṃtaḥprâ° Cod. [2]) âliñgya Cod. [3]) ? bhogin ist eig. Çâlivâhana; hier auf dessen Sohn übertragen; aber wie zu construiren? [4]) strîṃ Cod. [5]) sparça Cod.

priye jitâ mahîpâlâ dânavâ nirjarâ raṇe |
mayâ, dehy añkapâlîṃ me, purusho 'smy adhunâ na kim? || 37
uvâca Malayâdhîçatanayâ taṃ kumârakam: |
nâ 'tra citram mahîpâla devâsurajaye tava || 38 ||
yadi siṅhaṃ vijetâ 'si tadâ 'si purushottamaḥ || 39 ||

tataḥ punaḥ Çaktikumâravîraḥ sahai 'va vîrair mṛigayâm avâsît[1]) | sa Çûdrikaḥ Karṇamuner mahîdhraṃ siṅhaṃ vijetuṃ tarasâ manasvî || 40 ||

nighnan mṛigân mattamahâvarâhân çaçân anekân gavayân lulâpân | sasâda vîro 'pratimaṃ sa siṅhaṃ vyâttâsyam ârâd vinadantam uccaiḥ. || 41 ||

nâdena siṅhasya papâta vîro mahîtale Çaktikumâravîraḥ | vîrâḥ pare, tâvad upâjagâma sa Çûdrikaḥ satvaram ekavîraḥ || 42 ||

sa bhallam âsye nicakhâna tasya siṅhasya paçcât karavâlaputryâ | vidârya madhye vinanâda nâdaṃ, guhâ girer yena vinedur uccaiḥ || 43 ||

utthâpayâmâsa Kumâram anyân vîrân api prauḍhamṛigendrajetâ | pradarçayâmâsa hataṃ gajâriṃ tushṭâs tu te tasya parâkrameṇa || 44 ||

uvâca Çûdrikaṃ vîraṃ Kumâraḥ: Çûdrikâ 'rpaya |
mahyaṃ siṅhanipâtotthaṃ yaçaḥ, kenâ 'pi kâraṇât || 45 ||
aprakâçya nijaṃ nâma „Kumâreṇa hataḥ svayam |
siṅha" ity api loke 'smin prakhyâpyaṃ te mamâ "jñayâ || 46 ||
sa tathe 'ti pratijñâya vijayaṃ tam aghoshayat |
Kumâreṇa hataḥ siṅha iti sarvatra pattane || 47 ||
prahitaḥ praṇidhiḥ kaçcin nigûḍho râjabhâryayâ |
âjagâma sa tâṃ vaktuṃ vṛittântaṃ tam açeshataḥ || 48 ||
Gandhamañjari bâle yat[2]) sthitena hi mayâ 'dbhutam |

---

[1]) vielleicht ayâsît? A. W. [2]) vâlâya Cod.

drishṭaṃ Karṇagirau devi tad âkarṇaya durṇayam || 49 ||
Çûdrikeṇa hataḥ siṅho rakshitaç ca kumârakaḥ |
vîrâḥ sarve paritrâtâ nâ 'sty asya sadriço bhuvi. || 50
tato viveça nagaraṃ saha vîraiḥ kumârakaḥ |
stûyamâno bandijanaiḥ kritanîrâjanaḥ pathi. || 51 ||
cakre Çaktikumârasya jayanîrâjanaṃ svayam |
sâ Gandhamañjarî tushṭâ câ "kaṇṭham vismitânanâ || 52 ||
tato mûrdhni ca vîrasya Çûdrikasya; tad adbhutam; |
tatkâraṇaṃ rahasy enâm apṛicchad bhûpatiḥ svayam. || 53 ||
sâ jagâda yathâvṛittaṃ tasmai: siṅhasya saṃgare |
yena tvaṃ narasiṅhena paritrâto 'si kânane || 54 ||
sa çiraḥ Çûdrikas te 'stu, tena nîrâjanaṃ dvayoḥ |
kṛitaṃ, kamalapattrâksha; tatsamo nâ 'sti bhûtale || 55 ||
vîraḥ samaradurdharshavairivakshovidâraṇaḥ. |
tad âkarṇya vacas tasyâ vajranirghâtanishṭhuram || 56 ||
antar vidârya(!)-hṛidayo vahir vikasitânanaḥ |
adṛiçyata Kumâro 'sau Mairâla iva mṛinmayaḥ || 57 ||
vihâya bhavanaṃ tasyâḥ krodhâruṇasvalocanaḥ |
yayau Madanamañjaryâ bhavanaṃ râjanaṇdanaḥ. || 58 ||
Çûdrikasyâ 'nayâ saṃgo dhruvam astî 'ti cintayan, |
vîrân âhûya tebhyas tat kathayâmâsa vistarât. || 59 ||
te 'nvamodanta sakalaṃ Çûdrike jâtamatsarâḥ |
svâmidrohî dhruvaṃ deva Çûdriko 'yam bhavishyati, || 60 ||
anyathâ yuvayor devî jânîyât saṃvidaṃ katham? |
punar ûce kumârâṃs tân: hanyatâm esha durmatiḥ. || 61 ||
ta ûcur: nai 'va nṛipate hantuṃ çakyaḥ kathaṃ cana |
upâyenai 'sha hantavyas, tam âdiça mahîpate. || 62 ||
kadâcic Chûdrikaṃ vîram âhûya gatamatsaraḥ |
uvâca yâhi Vârâhân daityân hantum payonidhau || 63 ||
açakyâs te 'nyavîrais, tân praharasva mahâbala! |
ity uktaḥ prayayau vîro jaladhau tân nihatya ca || 64 ||

tatsampadam upâdâya dadau râjñe 'mitadyutiḥ |
punaḥ kadâcid âhûya Kumâraḥ Çûdrikaṃ vacaḥ || 65 ||
prâha: Vindhyâṭavî-Bhillân jahi daityân mahâbala. |
tasyâ ''jñâṃ çirasâ ''dâya nyavadhîd Vindhyaparvate || 66 ||
Bhillân utphullagallâṃs tân vîramallaḥ sa Çûdrikaḥ |
tam apy âlokya vîrasya parâkramam ud-itvaram || 67 ||
bhîtaḥ Çaktikumâro 'pi cintâm âyâti dustarâm |
Çûdriko 'pi vadhaprepsuṃ Kumâraṃ câ 'nvabudhyata || 68 ||
idaṃ ca cintayâmâsa manasâ svâmivatsalaḥ |
bhinnabuddhiḥ Kumâro 'yaṃ mayi samprati vartate || 69
upâyair vadham âkâñkshan mama durbuddhir uddhataḥ |
tad atra kiṃ mayâ kâryam, akâryas tv asya nigrahaḥ || 70 ||
yathâ mama narendro 'sau mânyo bhogîndranandanaḥ [1]) |
tathâ 'yam api, tenâ 'haṃ magnaḥ saṃçayasâgare || 71 ||
etadarthaṃ jitâ bhûyaḥ pṛithvî vaçyâ kṛitâ mayâ |
tad apy esha na jânâti Kumâraḥ krûramânasaḥ. || 72 ||
iti saṃciṃtya bhavanaṃ viveça Hariçarmajaḥ |
dûyamânena manasâ paçyan kâlaviparyayam || 73 ||

anyo'nyasaṃghaṭṭabhavo 'nyavîra- vanapramâthî vata vairavahniḥ [2]) | sasaṃçayo hy âsa tayor udagre vadhû-vacomârutavegavṛiddhaḥ || 74 ||

iti çrîVâlmîkiprasâdâsâditavâgvilâsânantakṛitau çrîvîracaritre 'shṭamo 'dhyâyaḥ.

Namen-Verzeichniss.

(die Zahlen geben die adhyâya an.)

[1]) d. i. Çâlivâhana. [2]) vaddhiḥ Cod.

Bonn, März 1875. Dr. H. Jacobi.

Aus einem Briefe von Prof. Kielhorn.

(Poona, März 6., 1875.)

Die çikshâ mehren sich zusehends. Ich besitze davon bis jetzt: 1) amoghanandinî, 2) Âpiçalî, 3) âraṇyaka (mit Comm.), 4) Keçava, 5) Nâradî, 6) Bharadvâja, 7) Mâṇḍûkî (drei Mscp.), 8) Mâdhyandina, 9) Yâjnavalkya und bṛihad-Yâjnavalkya, 10) Vasishṭha (mit Comm.), 11) Vyâsa (desgl.), 12) çikshâpañjikâ (sehr dürftiger Comm. zur Pâṇiniyâ), 13) çikshâsamuccaya, 14) sarvasammata (mit Comm.), 15) siddhânta (desgl.). Ich erwarte ferner in Kurzem: 16) Kâtyâyanî, 17) Kauçikî, 18) Comm. zur Nâradî, 19) Lomaçî. — Der Audavrajî habe ich noch nicht auf die Spur kommen können. — Einen Theil von Skandasvâmin's Nirukta Bhâshya habe ich aus den Central Provinces erhalten. — Mit Bhaṇḍarkar stimme ich darin überein, dass Kâtyâyana's Werk mit: siddhe çabdârthasambandhe . . vaidikeshu angefangen hat, und dass diese Worte also ein vârttika enthalten. So heisst es bei Bhaṭṭojidîkshita im Çabdakaustubha (mein Mspt. fol. 27a): idânîṃ vârttikakâraḥ çâstrasya niyamavidhirûpatayâ sârthakyam aha: siddhe . . vaidikeshv iti; . . . Endlich beginnt auch mein Mspt. des Vârttikapâṭha mit diesen selben Worten[1]): siddhe . . vaidikeshu.

[1]) dies entscheidet natürlich die streitige Frage, s. diese Stud. XIII, 317 fg. 499 fg., direct; und ist zugleich diese Nachricht von der factischen Existenz eines separaten vârttikapâṭha, s. ibid. p. 399, hochwillkommen.
A. W.

A. W. Schade's Buchdruckerei (L. Schade) in Berlin, Stallschreiberstr. 47.

Die Recensionen der Çakuntalâ.

Unter dem Titel: „die Recensionen der Çakuntalâ, eine Antwort an Herrn Prof. Dr. Weber“[1]) hat Pischel eine Entgegnung gegen meine „Prâkṛit-Studien“ oben p. 35 fg. erscheinen lassen, die mich zu einer eingehenden Erwiderung nöthigt.

Zunächst habe ich schon die „Berichtigungen und Zusätze“ zu der zweiten Auflage meiner „Akad. Vorles. über ind. Lit.-Gesch.“ benutzt, um daselbst (p. 333), gegenüber von Pischel's Angabe (p. 27), dass ich ihm „eine Rechtfertigung vor den Lesern dieser Studien nicht gestattet“ hätte, indem ich einer mir „übersandten Entgegnung die Aufnahme darin versagt“ habe, durch Mittheilung des Wortlautes meiner Zuschrift an ihn den richtigen Sachverhalt klar zu stellen, und wiederhole dieselbe hier zu gleichem Zwecke.

Ich erhielt seine Zusendung am 15. Sept. v. J. und sandte sie ihm am selben Tage mit folgendem Begleitschreiben zurück: „Das Erscheinen des nächsten Heftes der Indischen Studien liegt einstweilen noch in ziemlicher Ferne, so dass eine Publikation Ihrer so eben erhaltenen „Entgegnung“

[1]) Breslau 1875, A. Gosohorsky's Buchhandlung, pp. 27. 8.

darin weiter hinausgeschoben werden möchte, als Ihnen wünschenswerth sein wird. Sodann aber bedauere ich, dieselbe in ihrer vorliegenden Form überhaupt nicht darin aufnehmen zu können, sende sie Ihnen daher anbei zurück".

Diese mir damals „vorliegende Form" nun ist nicht die, in welcher die Entgegnung erschienen ist, sondern es haben in dieser mehrere Weglassungen etc. stattgefunden, der beste Beweis dafür, dass ich Recht damit gethan habe, jene zu refüsiren; denn Pischel selbst hat es ja also nur sechs Tage später (seine jetzige Entgegnung datirt vom 21. Sept.) nicht mehr für gut befunden, sie unverändert zu publiciren.

Ich füge hier bloss noch hinzu, dass auch die gegenwärtige Fassung doch wohl noch immer dér Art ist, dass die Zumuthung an mich, dieselbe hier aufzunehmen, wohl geradezu naiv genannt werden kann, und dass ich vielmehr vollauf berechtigt gewesen wäre, auch ihre Aufnahme, und zwar speciell gerade auch in Pischel's eigenem Interesse, zu verweigern. Jetzt, wo sie nun einmal gedruckt ist, steht die Sache natürlich anders.

Ehe ich nun weiter gehe, halte ich es für angemessen, erst noch die Vorgeschichte dieses Streites kurz zu recapituliren.

In meiner Besprechung von Pischel's Promotionsschrift: de Kâlidâsae Çâkuntali recensionibus im Lit. C. Bl. 1870 p. 1240[1]) hatte ich den von ihm darin für seine Behauptung, dass man die Formen dekkh statt pekkh als „interpolatas et deterioris et recentioris recensionis signa apertissima" anzusehen habe, angeführten Beweis, dass näm-

[1]) ich lasse diese Besprechung unten als Anhang folgen.

lich die Bengali-Texte sie nie zeigen, während doch dekkh eine radix Bengalica sei, durch den Hinweis darauf entkräftet, dass letzteres keineswegs ausschliesslich der Fall ist, diese Wurzel sich vielmehr auch im Mahrâṭhî, Hindustânî findet, und schon das Pâli die Form dakkh kennt. — Ich hatte dann ferner in meiner Anzeige des ersten Heftes von Childers's Pâli-Dictionary ebendaselbst 1873 p. 180 (8. Febr.) dessen Auffassung dieser Pâli-Wurzel dakkh als eines als Praesens gebrauchten Futurums der √darç in Abrede gestellt und dieselbe als eine „Desiderativ-Bildung daraus, wie deren gerade im Pâli mehrere vorliegen, z. B. ghepp, sakkh, makkh (vergl. Hâla p. 260)" bezeichnet. Hiegegen waren dann die beiden Genannten in Kuhn's Beiträgen für vergleichende Sprachforschung 7, 450—62 aufgetreten (Childers unter dem 12. March, Pischel unter dem 5. April 1873), und Pischel speciell fasste seine frühere Meinung, die er durch seine mittlerweile gemachten handschriftlichen Forschungen bestätigt fand, dahin zusammen, dass die „Formen dakkh und dekkh aus den Dramen hinauszuwerfen seien, als die deutlichsten Zeichen der Verfälschung und Willkür, wie sie sich auch sonst auf jeder Seite der südindischen und Devanâgarî-Recension zeigten; die Çaurasenî kenne nur pekkh". In einer kurzen Antwort „zur Verständigung" (im selben Hefte p. 485—90, 4. October 1873) begründete ich meine gegentheilige Ansicht und sprach mich u. A. direkt dahin aus, dass mir die „Chancen der Originalität entschieden weit günstiger für dakkh, dekkh als für pekkh zu liegen" schienen. Ich schloss mit folgenden Worten: „Ich bescheide mich aber gern einstweilen dahin, dass auch diese Frage einstweilen noch nicht spruchreif ist, so lange nicht überhaupt

die kritischen Fragen über die verschiedenen Recensionen und Texte der Dramen specieller geprüft sind. Niemand hat dieser Aufgabe annoch mehr Fleiss und Scharfsinn gewidmet, als gerade Pischel; aber seine bisherigen darin so überaus anerkennenswerthen und ausgezeichneten Leistungen zeigen auf der anderen Seite doch auch einige erhebliche Mängel, eine entschiedene Voreingenommenheit nämlich zu Gunsten der bengalischen Recension, sodann eine gewisse Neigung zu raschem entschiedenem Aburtheilen, endlich öfters eine Schärfe des Ausdrucks, deren Berechtigung in dem objectiven Thatbestande nicht immer begründet ist. Auch seine hier in Rede stehende, allerdings aus der Fremde datirte, mithin dort unter dem Druck gewaltiger Arbeitslast und daher wohl etwas hastig niedergeschriebene Darstellung leidet an diesen „deficiencies". Wenn es ihm gelingt, auch sie abzustreifen, dann wahrlich: „erit mihi magnus Apollo!" Jedenfalls dürfen wir von seinen Studien auf diesem Gebiete ganz Treffliches und Bahnbrechendes erwarten."

Kann wohl ein akademischer Lehrer seinem um nahezu ein Menschenalter jüngeren Schüler und Freunde noch wärmere Anerkennung darbringen, als es in diesen Worten geschieht? Und was die darin zugleich enthaltenen, oben gesperrt gesetzten Mahnungen betrifft, so hatte ich dieselben schon wiederholentlich, theils, auf Grund des in seiner Dissertation herrschenden Tones, mündlich, theils auch, speciell in Veranlassung seines Auftretens gegen Burkhard, brieflich an Pischel gerichtet; sie nun aber auch öffentlich an ihn zu richten, fand ich mich dadurch veranlasst, dass er denselben apodictischen Ton ja eben nun auch

(s. oben) gegen mich selbst angeschlagen hatte. Es haben nun aber diese Mahnungen, zum Theil wohl durch ein eigenthümliches Missverständniss des dabei an ihn gerichteten Virgilischen Zurufes, ihren Zweck nicht nur völlig verfehlt, sondern vielmehr gerade umgekehrt höchst aufregend auf Pischel gewirkt. Aus Allem, was ich ihm gesagt hatte, hat er núr sie herausgehört und sich dadurch in hohem Grade verletzt gefühlt. Seine Antwort vom 24. Dec. 1873 „zur Kenntniss der Çaurasenî“ im zweiten Hefte des folgenden Bandes der Kuhn'schen Beiträge (erschienen erst Anfang Nov. 1874) zeigt alle die Fehler, die ich ihm in der oben vorliegenden, seiner Meinung nach beleidigenden Weise vorgehalten hatte, in noch gesteigertem Grade. Und auch seine vier Wochen später, am 22. Jan. 1874 vertheidigte Breslauer Habilitationsschrift: de grammaticis Pracriticis ist mir zwar allerdings als seinem „praeceptori benevolentissimo pio gratoque animo“ gewidmet; trotz dieser Widmung indessen durchzieht auch sie, in einer in einem solchen Falle wirklich höchst eigenthümlichen Weise, derselbe nahezu wegwerfende Ton, in welchem er mir vier Wochen zuvor seine Zurechtweisungen hatte angedeihen lassen. Er nennt mich darin z. B., ohne mich zu nennen allerdings, aber doch direkt: caecus (p. 31), und wirft mich ferner mit Allen, die bisher über das Prâkṛit geschrieben haben, mit alleiniger Ausnahme von Tiresias-Beames, ohne Weiteres zu den „flatternden Schatten“ der Unterwelt (p. 30). Im Uebrigen spricht er auch hier nur in Superlativen des Lobes von der bengalischen Recension der Çakuntalâ und in solchen der Verachtung von den übrigen Recensionen derselben, vergl. meine Anzeige

im Lit. C. Bl. vom 4. April 1874[1]). Ich habe von vorn herein zu dieser Frage nur eine zuwartende Stellung eingenommen. Gegenüber diesem ungestümen Andrängen aber, welches uns fast gewaltsam zu Bekennern der bengalischen Recension umpressen möchte, hielt ich denn die Betonung aller in Frage kommenden Umstände, nach denen mir bis auf Weiteres die Frage eben noch keineswegs so spruchreif erscheint, und zum Wenigsten die vorläufige, unbedingte Abweisung eben jener Darstellung, welche dieselbe als bereits völlig erledigt und zweifelsohne entschieden hinstellt, für geboten. Dies ist der Ursprung meiner „Prâkṛitstudien" oben p. 35 fg., datirt vom 12. Decbr. 1874, fünf Wochen nachdem ich Pischel's Abhandlung „zur Kenntniss der Çaurasenî" erhalten hatte. Ob ich nun dabei in dieser meiner Zurückweisung meinerseits zú schroff vorgegangen bin und durch die Schärfe derselben Pischel'n triftigen Anlass gegeben habe, sich dadurch abermals und zwar só tief gekränkt und beleidigt zu fühlen, dass der denn doch wohl selbst auf unserm Studiengebiete, wo wir doch seit Goldstücker schon an Mancherlei gewöhnt sind, nahezu unerhörte Ton seiner vorliegenden „Entgegnung" dadurch gerechtfertigt würde, — darüber kann ich natürlich nicht entscheiden.

Es thut mir in der That herzlich leid, dass ich durch die Veröffentlichung derselben mich genöthigt sehe, darauf zu antworten, und zwar natürlich ohne Umschweife. Aber ich kann theils eine sólche Verunglimpfung nicht so ohne Weiteres auf mir sitzen lassen, theils liegt es auch im Interesse Pischel's sowohl wie der Sache selbst, dass hier nichts unklar bleibt.

[1]) ich lasse dieselbe ebenfalls unten im Anhang folgen.

So gehe ich denn nun zunächst seine „Entgegnung“ Schritt für Schritt durch, um die Berechtigung derselben zu prüfen.

Das specielle Motiv, welches Pischel veranlasst hat, auf meine „Prâkṛit-Studien“ besonders zu antworten, während er ursprünglich beabsichtigte, darauf vielmehr in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Çakuntalâ „ausführlich einzugehen“, ist, dass jetzt „die letzte Aussicht geschwunden“ sei, dass diese seine Ausgabe „jé veröffentlicht werden wird“, da er „bisher nicht im Stande gewesen sei, einen Verleger dafür zu finden.“ Und meine dringende Aufforderung an ihn, uns nunmehr wirklich seinen Text der Çakuntalâ, die Hülfsmittel zu dessen Constituirung zu gewinnen ja der ostensible Zweck seines Aufenthaltes in London gewesen sei, bald zugänglich zu machen, beantwortet er theils damit, dass er selbst „diesen Zweck nie in irgend einer Weise ostensibel gemacht habe“, theils mit der Offerte, mir das „längst völlig druckfertige Manuscript“ seiner „Ausgabe auf beliebige Zeit und zu beliebiger Benutzung zu überlassen“, damit „der Wissenschaft die jedenfalls höchst wichtigen Resultate nicht länger vorenthalten bleiben“, welche ich daraus „unzweifelhaft ziehen“ werde. Nun, dass ich auf eine mir in solcher Form gemachte Offerte nicht eingehen könnte, hat sich Pischel doch wohl selbst gesagt. Dass er sie dennoch in dieselbe gekleidet hat, beweist, dass er sie eben nicht ernstlich gemeint, sondern nur zum Schein gemacht hat. Da im Uebrigen der erste Akt seiner Textkonstituirung jetzt in der neuesten Auflage von Stenzler's Sanskṛit-Elementarbuch (1875) faktisch vorliegt, so habe ich denn allerdings (s. unten) versucht, die daraus einstweilen resultirenden Schlüsse

zu ziehen. Zur Sache sodann bemerke ich, dass eine só unbedingte Verzichtleistung auf jede Aussicht, seine Arbeit je publicirt zu sehen, für einen Autor erst dann vorliegt, wenn wirklich alle Mittel und Wege dazu erschöpft sind, was hier doch wohl kaum der Fall ist. Ich hege vielmehr die feste Hoffnung des Gegentheils. Meine dringende Aufforderung dazu, mit dieser Ausgabe der Çakuntalâ „nunmehr wirklich" vorzugehen, basirte übrigens, da ich damals von so ganz besondern Schwierigkeiten, die Pischel in dieser Beziehung hatte, keine specielle Kenntniss besass, einfach darauf, dáss ich wusste, er sei zur Zeit mit der Bearbeitung eines anderen Textes, des Hemacandra, beschäftigt, für den er ja denn auch einen Verleger gefunden hat. Deshalb erinnerte ich ihn daran, dass die Gewinnung der Hilfsmittel für die Bearbeitung der Çakuntalâ „der ostensible Zweck seines Aufenthaltes in London" gewesen sei, sie somit von Rechts wegen allem Andern vorgehen sollte. Seiner Erwiderung, dass er selbst diesen Zweck nie in irgend einer Weise ostensibel gemacht habe, begegne ich einfach durch den Hinweis darauf, dass ihm die betreffenden Mittel der Bopp-Stiftung auf seinen eigenen Antrag vom 24. Jan. 1872 „als Beihülfe zu einer Reise nach England behufs Collationirung der dortigen Handschriften der dramatischen Werke Kâlidâsa's" (vide Monatsberichte der Königl. Acad. der Wissensch. zu Berlin 1872 p. 556) gewährt worden sind. Wenn Jemand fortwährend só heftige Angriffe zu Gunsten einer bestimmten Recension eines Textes gegen die andern Recensionen desselben schleudert, wie Pischel, so ist es begreiflich, wenn diejenigen, welche selbstständig urtheilen wollen, aber durch den Mangel des ihm allein zugänglichen Materials

dâran verhindert sind, nachgerade etwas ungeduldig werden und ihn daran mahnen, zunächst dâmit hervorzutreten und andere Dinge einstweilen bei Seite zu lassen.

Ob ich Recht gehabt habe, Pischel „leidenschaftliche Darstellung“ „zuversichtlichste Bestimmtheit“ „Ton der Unfehlbarkeit etc. etc.“ Schuld zu geben, oder ob er Recht hat, wenn er meint, ich sei der „leidenschaftlichere“ und „erhebe den grösseren Anspruch auf Unfehlbarkeit“, nun, darüber mögen denn also diejenigen entscheiden, welche unsere beiderseitigen Darstellungen vergleichen. Was übrigens speciell den letzteren Vorwurf betrifft, wie ist damit in Einklang zu bringen, was Pischel mir nur einige Zeilen weiter unten vorwirft? dass ich nämlich die Resultate meiner Untersuchungen nicht „mit Bestimmtheit“ vortrüge, sondern meine „Zuflucht“ zu Hunderten von „resp.“ zu nehmen, meine Ansichten „mit allem Vorbehalt“ oder „unter aller Reserve übrigens“ vorzutragen pflege. Er geht dabei so weit, bei einem Fall, wo ich eine bestimmte Angabe mache, es ausdrücklich hervorzuheben, ich sage dies „übrigens diesmal ohne alle Reserve“ (p. 9), womit er denn also offenbar so recht erhärten will, dass ich eben niemals eine bestimmte Meinung vertrete. Er bezeichnet nun dies mein Verfahren als „ja sehr praktisch, aber auch sehr unwissenschaftlich“, und ist „der Meinung, dass mit solchen Halbheiten, wobei weder der Verfasser noch der Leser zu einer bestimmten Ansicht gelangt, der Wissenschaft nicht gedient ist, dass sie vielmehr unser Studium verflachen und daher schädlich wirken“. Gegenüber dieser summarischen Verurtheilung meiner nun bereits 30jährigen literarischen Thätigkeit, die, wie ich hoffe, doch nicht so ganz zum Schaden der

Wissenschaft ausgefallen ist, wie Pischel hier behauptet, erwidere ich ganz einfach, dass man meiner Meinung nach allerdings besser daran thut, lieber gar kein Resultat zu geben, als ein falsches. „Sperr' oculos“ ist mein Grundsatz. Ich suche mir daher möglichst immer alle Eventualitäten vor Augen zu halten, die in Frage kommen könnten. Nun, ich brauche ja wohl überhaupt hierüber kein Wort weiter zu verlieren. Wohl aber möchte ich wissen, wie man bei einem sölchen Vorgehen, wie Pischel es oben als das meinige schildert, auch nur entfernt in den Verdacht kommen kann, „Anspruch auf Unfehlbarkeit“ zu erheben. Das Eine (der gänzliche Mangel an eigner Bestimmtheit) schliesst ja doch wohl das Andere aus!

Als Grund dafür, dass er selbst die Resultate seiner Untersuchungen „mit Bestimmtheit“ vorträgt, führt Pischel seine Collationirung von 21 Handschriften und seine jahrelange Arbeit an. Wer gewissenhaft arbeite, könne unter solchen Umständen dies schon wagen. Nun, ich glaube, ich habe es an reichlicher Anerkennung für diese Leistungen Pischel's niemals fehlen lassen, habe ich ja doch auch oben (p. 38) die von ihm dadurch gefundenen kritischen Resultate zunächst, wenn auch meiner leidigen Gewohnheit nach unter dem Vorbehalt etwaiger künftiger Berichtigungen, direkt acceptirt und meiner Darstellung ohne Weiteres zu Grunde gelegt. Ich differire von ihm jedoch eben in der Beurtheilung und Verwerthung derselben. — Wenn er dabei übrigens bemerkt, dass ich nur eine Handschrift der Çakuntalâ durchgesehen und diese eine, wie er, Pischel, nachgewiesen (de Kâlid. Çak. rec. p. 14 fg.), ganz falsch charakterisirt, also jedenfalls nur höchst oberflächlich geprüft habe, so hat er,

als er dies schrieb, sonderbarer Weise nicht einmal seine eigenen Worte, die er citirt, genau eingesehen, denn an der angeführten Stelle sagt er: „Descripsit hunc codicem Whitneyus (apud Weberum, Catalog der Berl. Skr.-H. p. 161), cuius tamen iudicio in omnibus partibus subscribere non possum, iamque de eo suo iure dubitationem movit Weberus (Indische Streifen 2, 49), cuius verbis ad hunc codicem sum deductus", und auch die Polemik der folgenden Seiten richtet sich dann nur gegen Whitney, nicht gegen mich!

Pischel zweifelt nicht daran, dass ich meine oben p. 164 mitgetheilten „Ermahnungen sehr gut gemeint" habe, aber er „versichert mir, dass sie an ihm wirkungslos vorübergehen, und dass er nie das hohe Ziel erreichen werde, das ich ihm als Belohnung in Aussicht gestellt habe, nämlich mein magnus Apollo zu werden, eine Ehre, für die er in Hinsicht auf meine Uebersetzung des Dhammapadam und andere poetische Erzeugnisse für alle Zeit ergebenst und höflichst danken müsse". Ich wollte erst meinen Augen nicht trauen, als ich diese Worte las, die doch wahrlich kaum bitterer und verletzender gewählt werden konnten! Und welch ein arges Missverständniss jenes meines Zurufes selbst liegt in ihnen vor! Denn dieser wegwerfende Hinweis auf meine „Uebersetzung des Dhammapadam und andere poetische Erzeugnisse"[1]) ist ja doch

[1]) ich möchte übrigens doch auch fragen, ob ich für die paar metrischen Uebersetzungen, die sich z. B. in meinen Indischen Streifen vol. 1 vorfinden, irgendwo den Anspruch darauf erhoben hätte, dass dieselben als „poetische Erzeugnisse" gelten sollten!? Ich habe mich über den Grund, warum ich die betreffenden Texte metrisch, nicht prosaisch übersetzt habe, in der Einleitung zu meiner Uebersetzung des Dhammapada

ganz sinnlos, ausser unter der Annahme, dass Pischel bei dem „magnus Apollo“ an den Gott der Musen gedacht hat! Es handelt sich ja aber hierbei gar nicht um diesen, sondern um den Räthsel lösenden Orakelgott, s. Virgil Eclog. 3, 104. Wenn ein Mann von 48 Jahren an einen jungen Mitforscher von 24 Jahren einen solchen Zuruf richtet, so wird ihn dieser nicht als eine ihm zugefügte Kränkung und Beleidigung, sondern nur als eine ehrende Anerkennung auffassen können, vorausgesetzt freilich — dass er ihn versteht! Und wer nun, wie Pischel dies von sich speciell hervorhebt, offenbar um Andern, speciell mir, es abzusprechen, „bei den klassischen Philologen in die Lehre gegangen ist“ (s. Monatsberichte der Kgl. Acad. der Wissensch. zu Berlin 1875 p. 615), von dem sollte man dies allerdings wohl erwarten dürfen!

Ich hatte Anstoss daran genommen, dass Pischel bei der Devanâgarî-Recension (D.) durchweg von Fälschern und Fälschungen spricht, und gemeint, dass die Veränderungen der indischen Texte einfach als „das spontane Resultat von dergl. sich durch Jahrhunderte hindurch ziehenden Verhältnissen“ (p. 67) zu betrachten seien. Pischel bezeichnet nun zunächst diese „dgl. Verhältnisse“ als „zum grössten Theil Phantasiegebilde“. An der betreffenden Stelle handelt es sich um den Einfluss der Scholiasten und der Abschreiber, resp. der denselben je in den verschiedenen Landstrichen Indiens geläufigen Stil-Regeln. Ich führe dabei gleich als Beispiel den von Pischel selbst seinerseits angenommenen Einfluss des den Schreibern

---

(am a. O. p. 117) so speciell geäussert, dass ich diesem Verdacht gerade wohl nicht ausgesetzt bin.

der südindischen Recension (S) geläufigen Idioms an. Im Uebrigen beziehen sich jene Worte, wie Pischel auch durch Verweis darauf anerkennt, auf meine im Eingang (p. 36) gegebene Darstellung zurück, also auf den „durch das Klima bedingten häufigen Wechsel der Handschriften und die Umschreibungen in die verschiedenen Schriftarten des grossen Landes". Nun, dás sollen also „zum grössten Theil Phantasiegebilde" sein?! — Und wenn ich denn ebenda sage, dass in Folge der zuletzt gedachten Umstände „Textveränderungen der mannigfachsten Art in Indien kaum zu vermeiden gewesen sind, sich vielmehr auf *rein spontanem* Wege haben einstellen müssen", so fasst dies Pischel so auf, als ob ich mir damit die Verpflichtung auferlegt hätte, nachzuweisen, wie in *jedem einzelnen Falle* eine *bestimmte* Lesart „sich auf rein natürlichem Wege einstellen *musste*", und legt mir zu dem Behufe dieses Nachweises einige jener von ihm schon in seiner Dissertation behandelten Stellen vor, für die er annimmt, dass „unberufene Hände an Stelle des echten Textes eine Glosse gesetzt" haben, dass resp. darin „eine absichtliche willkürliche Entstellung des Textes, eine *Fälschung*" vorliege. Ich bemerke hier zunächst, dass sich diese beiden letztern Annahmen gegenseitig *nicht* decken; „durch unberufene Hände in den Text gekommene Glossen" pflegt man sonst nicht gerade als „*absichtliche Entstellungen* des Textes", als „*Fälschungen*" zu bezeichnen. Vielmehr sind eben u. A. gerade auch solche Glossen-Fälle als sich unter den von mir angeführten Umständen in völlig *spontaner*, *natürlicher* Weise einstellend zu betrachten. Ich meine dabei begreiflicher Weise nicht, dass sie wie die Pilze in die Luft schiessen, ohne dass Menschenhände dabei thätig

waren. Ich stelle nur die Absichtlichkeit, den dolus, in Abrede. Wenn ein Text wiederholentlich copirt und in fremde Schriften umgeschrieben wird, kann es kaum ohne dergl. Glossenfälle abgehen. Ich habe denn auch selbstverständlich das Vorhandensein derartiger Glossen im Texte von D. nie in Abrede gestellt, vielmehr es als ein Verdienst der Pischel'schen Dissertation speciell anerkannt, dass er deren mehrere darin in überaus geschickter Weise nachgewiesen hat[1]). Meine Meinung geht jedoch dahin, dass Fälle der Art ganz ebenso auch in Beng. vorliegen, was ja übrigens Pischel auch zugiebt. Will Pischel nun solche Fälle dúrchweg als „Fälschungen" bezeichnen, so mag er dies ja immerhin thun, aber sie blós in D. so zu nennen und nicht ebenso auch in B., das nenne ich: nicht mit gleicher Waage wiegen. Was nun aber weiter die Zumuthung anbelangt, als ob ich auf Grund jener meiner allgemeinen Ueberzeugung davon, dass Textveränderungen der mannigfachsten Art auf rein spontanem Wege eintreten müssten, nun auch die Verpflichtung hätte, in jedem einzelnen Falle nachzuweisen, warum gerade die und die Lesart sich einstellen musste, nun, so kann davon selbstverständlich keine Rede sein. Ich habe nirgendwo ein Wort gesagt, wodurch Pischel berechtigt würde, eine dergl. sonderbarliche Zumuthung an mich zu richten, und habe daher auch keine Veranlassung, auf die mir von ihm ad hoc vorgelegten Fälle irgend einzugehen[2]).

[1]) obschon ich bei einigen seiner Beispiele gleich damals (s. unten im Anhang) meine Bedenken aussprach.

[2]) in Bezug auf den B. Text des Verses âamba° bemerke ich indess beiläufig, dass mir das zweite Hemistich in: diṭṭham . . ṇiacchâmi denn doch eine harte Tautologie zu enthalten, und die Lesart von D. diṭṭho

Dass die bengalische Recension (B.) die „wirklich echte" sei, wie ich es (oben p. 37) als Pischel's Meinung hinstelle, will er nie behauptet haben, da er vielmehr selbst darauf hingewiesen habe, dass auch sie stark interpolirt sei. Nun, ich habe ja meinerseits mit jener Angabe natürlich nicht sagen wollen, dass Pischel behaupte, B. repräsentire den Text ganz so, wie er aus Kâlidâsa's Hand selbst hervorgegangen sei; denn ich schränke ja an der betreffenden Stelle das „die wirklich echte" sogleich durch die unmittelbar folgenden Worte: „die in jeder Beziehung beste und vor den übrigen Recensionen durch grössere Alterthümlichkeit unbedingt hervorragende" ein; und in diesem Sinne hát Pischel behauptet, dass B. die „wirklich echte" Recension sei[1]), und behauptet es ja auch jetzt noch ganz ebenso[2]): „von den vier bekannten Recensionen ist sie gewiss bei Weitem die beste, und zwar so gut, dass wir eine bessere nicht brauchen, um dem Original so nahe zu kommen, als dies in Indien bei derartigen Werken überhaupt möglich ist". Er stützt sich dafür auf seine Collationen der 21 Handschriften und vier indischen Ausgaben. Natürlich befindet er sich dabei in einer sehr vortheilhaften Position uns gegenüber, die wir eben für die Beurtheilung der bengalischen Recension bisher immer noch

---

'si . . pasåemi besser, wie überhaupt die ganze vocativische Construction in D. weit lebendiger, zu sein scheint.

[1]) ja noch mehr, er hat die Eigenschaft „echt" in seiner Abhandl. über die Çaurasenî den beiden andern Recensionen in einer Weise abgesprochen, dass deutlich daraus folgt, er vindicire sie eben nur der bengalischen Recension, deren Erweis als genuina er ja denn doch auch schon in seiner Dissert. p. 23 frischweg als Zweck seiner Arbeit hinstellt.

[2]) etwas vorsichtiger heisst es in den Monatsberichten der Kön. Acad. 1875 p. 613: „dass wir nur einen Text herstellen können, der dem Original nahe kommt, dieses selbst aber nie erreichen werden".

theils auf die Ausgaben von Chezy und Premacandra, theils auf seine eigenen doch immer nur vereinzelten Angaben angewiesen waren[1]). Und mein Vorbehalt (p. 38), dass „andre Handschriften, besonders etwa solche aus Südindien und Kashmir" die von Pischel bisher gefundenen Resultate vielleicht doch auch noch theilweise modificiren könnten, ist für Pischel „ganz unverständlich", scheint ihm resp. ein „ziemlich verzweifelter Ausweg" zu sein. Aber schon allein die höchst dankenswerthen Angaben aus Candraçekhara (p. 7 fg.), der bei all seiner eines çiva-itischen âyaḥçûlika (s. diese Stud. 13, 347) würdigen Grobheit seinen Vorgängern gegenüber, die ihm Pischel's warme Sympathieen gewonnen hat[2]), in der That wirklich auch ein kritischer Kopf gewesen sein muss, wie er unter den indischen Scholiasten selten zu finden ist, zeigen meiner Meinung nach zur Genüge, dass „uns" (es handelt sich nb. eben zunächst noch blos um Pischel selbst, der bis jetzt alleinig davon Kenntniss hat) keineswegs bereits „alle wichtigen Varianten" bekannt sind, vielmehr wohl noch Manches der Art zu erwarten ist; ob auch freilich wohl nur so, dass wir auch nach Erschöpfung alles etwa noch in Indien vorhandenen dergl. Materials vermuthlich dennoch immer nur, so zu sagen, auf Trümmern wandeln werden! Einer der hierbei von Pischel angeführten Punkte ist übrigens von ganz eigenthümlichem Interesse, und zwar ist er uns in Bezug

---

[1]) jetzt steht die Sache insofern etwas anders, als ja der erste Akt uns nun in Pischel's eigner Text-Constituirung factisch (s. oben p. 167) vorliegt.

[2]) Pischel sieht mit Recht voraus, dass ich demselben, wie ihm selbst, „leidenschaftliche Darstellung, Ton der Unfehlbarkeit und zuversichtlichste Bestimmtheit" vorwerfen werde, und bedauert ihn deshalb: „Armer Candraçekhara!" Wie hier, so zeigt Pischel auch an anderen Stellen ein ganz richtiges Vorgefühl für das, was man von dem, was er sagt, denken wird.

auf ihn noch eine ganz besondere Aufklärung schuldig. Candraçekhara's Vorgänger Çaṃkara giebt an, dass im dritten pâda von v. 39 (Böhtlingk) Einige, kecit, die dort vorliegende Passiv-Construction in die in den übrigen pâda herrschende active umgewandelt haben, und Candraç. selbst giebt dann theils die Gründe an, die diese Veränderung veranlasst, theils bezeichnet er diese kecit direkt als prâñcas. Pischel nun erklärt dies durch: „die Oestlichen d. h. die westlich von dem eigentlichen Bengalen lebenden Grammatiker". Wie kommt er zu dieser Erklärung? Liegt bei Candraçekhara irgend etwas Besonderes vor, was dieselbe begründet? Dann, à la bonne heure! Sonst aber wird es doch wohl dabei bleiben müssen, dass die prâñcas eben gerade die Bengalen selbst sind, wie denn ja Daṇḍin die Gauḍa geradezu als paurastya bezeichnet (s. oben p. 66). Und dazu kommt, dass denn auch wenigstens eine der von Pischel benutzten bengalischen Handschriften wirklich jene Textveränderung zeigt; Pischel meint freilich, dass dieselbe, obwohl in Bengâlî geschrieben, dennoch nicht dem eigentlichen Bengalen angehöre, was ihm ausser diesem Verse auch manche Eigenthümlichkeiten der Schrift zu zeigen scheinen. Ueber letztern Umstand lässt sich natürlich nicht reden, wenn man das Nähere nicht kennt; diesen Vers aber kann man nicht wohl als Beweis dafür anführen, das wäre ja einfach ein sich-im-Kreise-Drehen. Bis auf Weiteres sind somit für uns die Prâñcas eben die Paurastya, die Gauḍa selbst, und wir hätten somit gerade hier einen luculenten Beweis dafür, wie diese Gauḍa mit dem Text umgingen. Weil sie Anstoss an jenem Constructionswechsel nahmen, änderten sie den Text. Sie sind nun zwar gerade bei

diesem Verse damit nicht einmal in ihrer eigenen Heimath durchgedrungen, denn die andern bengalischen Handschriften halten, wie es scheint, durchweg an der Passiv-Construction fest, aber das Factum selbst, dass sie in dieser Weise verfuhren, stünde durch dieses Zeugniss des Candraçekhara fest. Wenn also nicht ganz besondere Umstände vorliegen, welche Pischel's obige Erklärung des Wortes Prâñcas rechtfertigen, so gilt auch hier wieder der schon einmal (s. oben 5, 112) von mir angewandte Spruch: habemus confitentem reum. Ich bemerke hier noch, dass aus Mammaṭa's Worten (Kâvyaprak. p. 171) nur ersichtlich ist, dass auch ér bereits Anstoss an dem Constructionswechsel nahm und eine Aenderung dafür in petto hatte, nicht aber, dass diese letztere schon damals wirklich auch als Textlesart galt, vielmehr ergiebt sich aus ihnen ja eben gerade das Umgekehrte. Die Prâñcas haben also möglicher Weise gerade erst auf sein Monitum hin den Text geändert. Und wenn nun auch ferner Mammaṭa in der That an den beiden von ihm aus der Çakuntalâ citirten Stellen die Lesarten der bengalischen Recension zeigt, somit für ihr damaliges Bestehen eintritt, so folgt doch däraus wahrlich noch nicht, dass „er núr sie kannte", oder gar, dass núr sie damals existirte. Wenn endlich Pischel dieses Zeugniss für B. noch besonders dadurch zu heben sucht, dass er es als „viel wichtiger" bezeichnet, als das des Dhanika für die D. Recension, so gelingt ihm dies nur dadurch, dass er die Zeit des Letztern gegen die bisherigen Annahmen Wilson's und Hall's, auf Grund deren ich denselben als „älter als Hemacandra" bezeichnet habe (oben p. 41), herunterschraubt. Für die Gründe dafür verweist er auf seine „Vorrede zur Urvaçî"; daselbst (s.

Monatsberichte der Berliner Academie 1875 p. 610) heisst es indess nur, dass jene Annahmen Wilson's und Hall's „jeder thatsächlichen Begründung" entbehren; Dhanika sei „schwerlich viel älter" als die Çârṅgadharapaddhati, die das älteste Werk sei, in dem er citirt werde, und die „vermuthlich" aus dem 14. Jahrhundert stamme. Dies „vermuthlich" zunächst ist den bestimmten Angaben Hall's gegenüber (Vâsavadattâ p. 48), denen sich auch Aufrecht angeschlossen hat (Z. D. M. G. 27, 2) etwas befremdend. Welche Gründe ferner Pischel für sein „schwerlich viel älter" hat, giebt er nicht an. Hall giebt seine Ansetzung des Dhanika in das 10. Jahrhundert allerdings auch nur als „suggestion", führt aber doch zum Wenigsten eine Inschrift aus AD. 947 an, in der ein Dhanika erwähnt wird, und meint bei dieser, dass „some reason" sei, den Verf. des Daçarûpa-Commentars in diese Zeit gerade zu setzen, beide Dhanika somit zu identificiren. — Was im Uebrigen speciell die für unsern Zweck hier auf Kashmir gesetzten Hoffnungen anbelangt, so stehen dieselben, seit Bühler dort sucht, keineswegs mehr so „ziemlich verzweifelt" wie Pischel hier annimmt. Nach Bühler's an mich von da unter dem 16. Sept. v. J. gerichteten Briefe „liefert der alaṃkara eine sehr reiche Ausbeute; die Werke sind aus dem 9. bis 13. Jahrhundert"; er nennt eine „Abhidhâvṛittimâtrikâ des Mukula, Kallaṭa's Sûtra, Rudraṭa, Dhvani, Dhvanyâlocana" etc. Bühler's Meinung nach ist übrigens Mammaṭa ganz entschieden ein Kashmirer; weit entfernt indess, dass ich mich durch diesen Umstand, wie Pischel meint, „über Kashmir beruhigen" liesse, meine ich, dass wir nun eben ja erst recht allen Grund haben, unsere Augen dorthin zu richten und auf die Auffindung auch dramatischer Texte

selbst zu rechnen. Es ist eben weit rascher, als irgend zu ahnen war, direkte Aussicht geworden, meine dahin gerichteten Erwartungen befriedigt zu sehen. — Aber auch in Bezug auf den Süden Indiens bin ich noch keineswegs so ganz entmuthigt. Zwar auf die von Burkhard benutzte Kopenhagener Handschrift, von der Pischel in seiner Recension von dessen Ausgabe (Gött. Gel. Anz. 1873 p. 44) gesagt hatte, dass „Niemand, der eine südindische Handschrift durchgesehen hat, daran zweifeln könne, dass Burkhard's Angaben darüber einzig und allein aus einer ohne Zweifel sehr schlechten Umschrift in lateinischer Sprache stammen“, denn „es ist eine Unmöglichkeit, dass dieselbe von den hiesigen (nämlich Londoner) südindischen Handschriften so abweicht, wie dies nach Burkhard's Angaben der Fall sein müsste“, ist freilich kein grosses Gewicht mehr zu legen; denn es reduciren sich diese Abweichungen, Pischel's jetziger Darstellung nach (p. 11—13), ja auf ein Minimum. Nur in einem einzigen Punkte weiche dieselbe von den übrigen Telugu- und Grantha-Handschriften ab; sie habe nicht dakkh, sondern dekkh, was sich daraus erkläre, dass sie von allen diesen Handschriften die schlechteste sei. Mit dieser einzigen Ausnahme aber unterscheide sie sich von jenen in nichts. Auch sei sie von Burkhard im Wesentlichen recht sorgfältig kollationirt“. An der „kritischen Frage ändere sich durch sie somit nicht das Geringste“, und nicht seine, sondern meine Annahme „zerfalle in Nichts“. Dies: nicht seine Annahme „zerfalle in Nichts“ ist mir zunächst nicht recht klar; denn unmittelbar vorher (p. 11) hat sich ja doch Pischel eben gerade direkt zu dem Anerkenntniss genöthigt gesehen, dass wirklich seine Annahme, dass

Burkhard nur eine lateinische Abschrift benutzt habe, der bestimmten Erklärung desselben gegenüber, die durch die Nachvergleichung der Handschrift von Seiten Pischel's vollständig bestätigt wird, „in Nichts zerfalle". Dass nun ich, der ich ja nur auf die obigen só kategorischen Angaben Pischel's angewiesen war, auf Grund deren nicht anders denken konnte, als dass es sich hierbei wirklich um séhr erhebliche Abweichungen dieser einen Handschrift von den übrigen südindischen handele, liegt doch wohl auf der Hand. Ich habe doch entfernt nicht vermuthen können, dass aus einer sólchen parturitio montium nur ein klein Mäuslein wie das arme abgejagte dekkh hervorgehen würde! Und wenn nun Jemand sich genöthigt sieht, seine eigene früher mit só zuversichtlicher Bestimmtheit ausgesprochene Behauptung so vollständig zurückzunehmen, steht es ihm wahrlich schlecht an, demjenigen, der im guten Glauben an sie eine Vermuthung geäussert hat, das Scheitern derselben in dieser Weise vorzuhalten! — Mit dieser einen Handschrift ist es denn somit nichts. Aber die Angaben W. Taylor's in Bezug auf die in Madras befindlichen südindischen Sanskṛit-Mss. über alaṃkâra-Literatur, denen sich auch die neueren ähnlichen Nachrichten bei Kittel und Burnell anschliessen, erwecken doch auch in dieser Hinsicht noch gute Hoffnung. Freilich handelt es sich auch dabei eben zunächst nicht um Handschriften dramatischer Texte selbst, sondern nur um Citate daraus bei den Rhetorikern; wir greifen daher hiermit einem unten nochmals zur Erwägung kommendem Gegenstande vor, wozu uns freilich Pischel's eigne Darstellung veranlasst hat.

Wir kommen nunmehr zu der Prâkṛit-Frage speciell. Pischel stellt zunächst in Abrede, dass es bis auf Garrez

allgemein geltende Ansicht gewesen sei, dass Vararuci bei Abfassung seines Werkes das Prâkṛit der Dramen speciell im Auge gehabt habe; er selbst wenigstens erkläre hier „auf die Gefahr hin, wieder als anmaassend verschrieen zu werden", dass er diese Ansicht nie getheilt habe. Er entnimmt sodann aus meinen „Prâkṛitstudien", dass mir „auch heut noch der Unterschied zwischen Mâhârâshṭrî und Çaurasenî nicht klar", ja dass ich „noch nicht einmal zu einer deutlichen Vorstellung über die Verwendung dieser Dialekte in den Dramen gelangt sei (cfr. besonders p. 49. 50. 51)". Auf p. 46 ff. habe ich mich, „wie Jeder leicht merke, selbst zum ersten Male darüber zu belehren gesucht. Die dort citirten Stellen der Rhetoriker seien schon von Andern bis zum Ueberdruss citirt worden und enthielten nichts, was man nicht schon lange vorher gewusst habe. Ueber diese Art zu arbeiten habe sich schon Goldstücker Pâṇini Anm. 139 treffend geäussert".

Man wird es begreiflich finden, dass es mir diesem Ton gegenüber etwas schwer fällt, meine Ruhe zu bewahren. Ich bemerke zunächst, dass sich das Wort „anmaassend" bei mir nicht gegen Pischel gebraucht vorfindet; ich habe ihn nicht unter solcher Bezeichnung „verschrieen"; das „wieder" passt somit nicht; dieselbe ist seine eigene Erfindung, die hierbei zum ersten Male, von ihm selbst, auf den Markt gebracht wird. — Wenn nun also Pischel schon vor Garrez der Ansicht gewesen ist, dass Vararuci das Prâkṛit der Dramen bei seinem Werke nicht speciell im Auge gehabt habe, nun, so ist dies jedenfalls wenigstens aus seinen Schriften, speciell aus seiner Abhandlung „zur Kenntniss der Çaurasenî", nicht zu entnehmen; denn darin werden ja Vararuci's Regeln über die Çaurasenî

durchweg als Prüfstein für die Reinheit der handschriftlichen Ueberlieferung des Prâkṛit eben in den Dramen verwendet. Der „vollkommene Einklang, in welchem die bengalische Recension der Çakuntalâ, die Mṛichakaṭî und Urvaçî mit Vararuci stehen, während die D. und südindische Recension auch nicht eine Spur der von allen Grammatikern theils als nothwendig geforderten, theils als zulässig bezeichneten Eigenthümlichkeiten der Çaurasenî enthalten", giebt für Pischel (Çauras. p. 139) geradezu das Kriterion ab, diese letztere zu verwerfen. Weil die D. und Südindische Recension mit den Regeln der Prâkṛit-Grammatiker über die Ersetzung des th durch dh nicht übereinstimmen, sondern h zeigen, so „ergiebt sich" daraus (p. 138), dass sie „Fälschern ihren Ursprung verdanken, welche an die Stelle der Çaurasenî die Mahârâshṭrî gesetzt haben". „Dasselbe Bestreben der beiden Recensionen, die Eigenthümlichkeiten der Çaurasenî zu vernichten, lässt sich auch an andern Regeln des Vararuci nachweisen" (p. 140). Ja, wenn nun aber doch Vararuci „das Prâkṛit der Dramen gar nicht speciell im Auge gehabt" hat, wie können denn dann seine Regeln überhaupt hier in dieser Weise herangezogen werden?! Nun, ich kann wohl die Entscheidung darüber, wéssen Vorstellungen hier deutlich sind, wér sich hier klar ist, dem von Pischel angerufenen „Jeden" überlassen. Und was meine Stellung zu der Mahârâshṭrî etc. anbelangt, so beruht ja zum Wenigsten dás, was man, Pischel incl., ausser den Angaben der Grammatiker von ihr weiss, von vorn herein gerade auf meiner Abhandlung über Hâla[1]), an die sich

[1]) als dieselbe erschien (1870), befand sich Pischel noch auf dém Standpunkt, dass er dekkh für eine „radix bengalica" hielt, wie er denn

die Arbeiten Anderer, wie Garrez, Paul und Siegfried Goldschmidt, erst später angeschlossen haben. Auch habe ich ja doch wohl schon früher, z. B. 1854 in meiner Anzeige von Cowell's Vararuci, Beweis davon abgelegt, dass ich mich über die hier in Rede stehende Frage zu belehren versucht habe. Dass die von mir citirten „Stellen der Rhetoriker schon von Andern bis zum Ueberdruss citirt seien" etc., muss ich, für den Daçarûpa wenigstens, ganz in Abrede stellen. So weit ich weiss (Pischel mag mich darüber belehren), sind die Angaben daraus überhaupt noch gar nicht zur Sprache gekommen. Mein Zweck bei der Aufführung derselben war im Uebrigen ja doch auch ein ganz besonderer, theils nämlich ein chronologischer, zu zeigen, wie die Angaben der Rhetoriker sich schichtenweise absetzen, theils, und vor Allem aber dér, darzuthun, dass die bei Pischel an der von mir angeführten Stelle vorliegende summarische Scheidung der Mâhârâshṭrî und Çaurasenî nach Poesie und Prosa durch diese Angaben nicht zu begründen sei. — Was schliesslich Goldstücker's Note betrifft, die Pischel so „treffend" findet, so habe ich auf sie und andere Goldstücker'sche Invectiven gegen mich bereits in diesen Studien 5, 89—92 die nöthige Antwort gegeben. Wenn es Pischel übrigens Freude macht, so kann er ja immerhin noch manchen vergifteten Pfeil aus diesem Arsenal hervorholen, auf die Gefahr hin freilich, bei sólchem Thun einfach sich selbst arg zu verwunden.

Pischel behauptet weiter (p. 16), ich schöbe ihm die

---

ja eben durch mich zuerst auf die weite Verbreitung derselben aufmerksam gemacht worden ist (Kuhn Beiträge 7, 455).

verkehrte Ansicht unter, die Çaurasenî sei für die Prosa ganz allgemein gültig; er habe davon nirgends ein Wort gesagt, im Gegentheil in der Academy 1873 p. 397, wo er sich zuerst über das Verhältniss von Çaurasenî zu Mâhârâshṭrî ausgesprochen, habe er ausdrücklich erwähnt, dass, wenn Personen in Dramen zu sprechen beginnen, ihre Sprache Çaurasenî oder irgend ein anderer Dialekt sei. Allerdings sei die Çaurasenî in den meisten Dramen so vorherrschend, dass man berechtigt sei, sie für die Prosasprache der dramatischen Dichter Indiens zu erklären. Wenn er in seiner Abhandlung über die Çaurasenî (p. 121 fg.) die Sprache des Vidûshaka als Çaurasenî behandelt habe, so habe er dies nach reiflicher Erwägung gethan, da die dem Vidûshaka speciell zugetheilte prâcyabhâshâ durch die älteren Prâkṛit-Grammatiker (sic!) nicht von der Çaurasenî getrennt werde, und auch die Angaben Mârkaṇḍeya's über die Verschiedenheiten beider Dialekte keineswegs eine Trennung derselben rechtfertigen.

Hiegegen bemerke ich. Pischel's Anzeige des ersten Bandes von Beames Comp. Grammar of the modern Aryan languages, in der Academy vom 15. Oct. 1873 war mir bei meinen „Prâkṛitstudien" nicht direkt zur Hand, wie dies ja leider bei dergl. Wochenschriften, die man nicht selbst hält, nur selten der Fall ist. Es kommt im Uebrigen hier auf die Worte, die Pischel daraus anführt[1]), gár nicht an; dieselben würden nur dann von Bedeutung sein, wenn ich es als Pischel's Meinung hingestellt hätte, die Çaurasenî sei für die Prosa so ganz ausschliesslich gültig,

[1]) es heisst übrigens daselbst daneben von der Çaurasenî auch ganz allgemein: „all we can say is that it was the prose of the poets".

dass er es in Abrede stelle, dass es auch andere Dialecte in den Dramen giebt, in denen die „Personen zu sprechen beginnen"; dies ist mir ja aber gar nicht eingefallen. Ich habe es vielmehr zunächst nur gerügt (p. 49), dass er die Regeln des Vararuci darüber, dass itthî das Çaurasenî-Wort für strî sei, só auffasst: „scimus ex Vararuce hanc vocem in versibus non posse usurpari, sed sermonis pedestris esse propriam", somit also theils Çaurasenî durch: sermo pedestris übersetzt, theils Vararuci direct als Gewährsmann hierfür aufführt, während sich doch bei diesem keine Silbe findet, die darauf hinwiese, dass er das Wort Çaurasenî só verstanden hat. Und ich habe sodann auf die zum Wenigsten bei den Rhetorikern und Scholiasten noch vorliegende Tradition hingewiesen, wonach die Çaurasenî eben nur auf einen ganz bestimmten Kreis beschränkt wird, 1) nämlich auf die gewöhnlichen Reden der „nicht niedrig stehenden Frauen", die nicht gâthâs, Lieder, sind, also auch auf nicht in Prosa, sondern in Versen gehaltene dgl., vorausgesetzt, dass sie eben nicht gesungen werden, und 2) auf die niedrig stehenden Männer, so dass auch hiernach die Bezeichnung der Çaurasenî als sermo pedestris unthunlich ist, insofern eben theils von einer allgemeinen Gültigkeit derselben für die Prosa nirgendwo die Rede ist, theils sie auch für metrische Stellen zur Anwendung kommt (Pischel erkennt dies letztere ja auch seinerseits in der Abhandlung über die Çaurasenî p. 135, s. sogleich, vollständig an).

Auch seine Angaben über die Mâhârâshṭrî habe ich Pischel's Meinung nach „falsch dargestellt" (p. 17). Dass dieselbe nur in gâthâs gebraucht werde, habe ihm gar nicht einfallen können zu behaupten, da er P. Goldschmidt's

Specimen des Setubandha sehr wohl kenne. Seine Worte könnten gar nicht anders gedeutet werden, als dass er die Mâhârâshṭrî in den Dramen auf die gâthâs beschränkte, und nur das habe er auch in der Academy deutlich genug ausgesprochen, wo er am a. O. p. 397 sage: in the plays the Mâhârâshṭrî is restricted to the songs. Das sei auch gar nichts Neues, sondern etwas sehr Altes, was ja die indischen Rhetoriker selbst hervorheben; daran zweifeln heisse einfach bekennen, dass man die dramatische Literatur nicht genügend kenne. — Danach müssen wir uns denn die Worte, um die es sich hier zunächst handelt, doch etwas genauer darauf hin ansehen, ob sie wirklich gar nicht anders gedeutet werden können, als dahin, dass Pischel die Mâhârâshṭrî nur in den Dramen auf die gâthâs beschränkte. Die Stelle lautet (de gramm. prâc. p. 25. 26): „Miratur Siegfried Goldschmidt (Z. D. M. G. 26, 745) vocabulum itthî in Hâlae versibus non exstare. At scimus ex Vararuce 12, 22 hanc vocem in versibus non posse usurpari, sed sermonis pedestris esse propriam. Noli objicere Mṛich. 112, 6 vocem itthia in versu occurrere, nam Vararucis de gâthis agit lingua Mahârâshṭrica compositis qualia sunt Hâlae carmina; versus autem ille Mṛichakaṭikae non magis gâthâ est, quam Sanscritici quidam, qui versus fecere ob eam rem in poetarum Germanorum numero sunt habendi[1]). Attamen in versu quodam versificatoris Viçvanâthae Sâhityadarp. 178, 2. 3 vox itthiâ exstat“. Nun, hieraus geht denn doch wohl

[1]) nach dem oben p. 171 angeführten Ausfall gegen meine poetischen Productionen (!) ist die Vermuthung wohl nicht zu kühn, dass diese Anspielung in der mir pio gratoque animo dedicirten Schrift u. A. auch auf mich geht.

zunächst als Pischel's Meinung nur dies hervor, dass die Regeln des Vararuci über die Mâhârâshṭrî sich nur auf solche gâthâ, wie die des Hâla, nicht aber auf Verse im Allgemeinen, wie z. B. die in Mṛichakaṭî[1]) und bei Viçvanâtha[2]) l. c. vorliegenden, beziehen. Und dem entsprechend heisst es ja dann auch weiter bei Pischel in der Abhandlung über die Çaurasenî p. 135: „Ganz verkehrt wäre es, in dergl. Stellen[3]) gâthâs zu sehen und die Gesetze der Mâhârâshṭrî auf sie anwenden zu wollen; sie stehen in der Mitte zwischen gâthâs und Çaurasenî und gestatten eine grössere Freiheit", und p. 138: „hier liegt eine gâthâ vor, deren Sprache Mâhârâshṭrî ist, in welcher diese Formen[4]) gebraucht werden müssen". Auch hier wird also 1) gâthâs geradezu gleichbedeutend mit Mâhârâshṭrî gebraucht, und es werden 2) die Regeln Vararuci's über Letztere als Norm wie für die gâthâs überhaupt, so auch speciell für die in den Dramen sich findenden gâthâs[5]) hingestellt. Factisch aber liegt bei Vararuci selbst nicht die geringste Hindeutung darauf vor, dass er in seinen 9 Capp. „de gâthis agit lingua Mâhârâshṭrica compositis, qualia sunt Hâlae carmina"; es ist dies vielmehr nur eine von aussen her, und zwar einstweilen, bis auf Weiteres, nur auf die Auctorität des erst vor 300 Jahren abgefassten Sâhityadarpaṇa hin, in ihn hinein getragene

---

[1]) dieser Vers gehört eigentlich überhaupt gar nicht her, da er ja in Mâgadhî abgefasst ist, deren „prakṛitiḥ Çaurasenî".

[2]) dies ist übrigens eine wirkliche gâthâ, aber freilich eine ganz moderne.

[3]) es handelt sich um Stellen, in denen wir es „trotz der metrischen Form mit der Çaurasenî zu thun haben".

[4]) mit h statt th, s. Vararuci 2, 27.

[5]) resp. nur für diese, nicht auch für andere Verse darin.

Interpretation; noch weniger aber können seine Regeln darüber, da er ja auch nach Pischel „das Prâkṛit der Dramen“ nicht „speciell im Auge gehabt“ hat, speciellen Anspruch darauf erheben, für die in den Dramen sich findenden dgl. gâthâ unbedingt maassgebend zu sein.

„Auf die Gefahr hin, den Schein der Gehässigkeit auf sich zu laden“, geht nun P. daran, mir direkt nachzuweisen, dass ich (s. oben p. 187) die dramatische Literatur der Inder nicht genügend kenne. Sein erster Erweis hierfür besteht darin, dass ich in Kuhn's Beitr. z. vgl. Sprachf. 2, 362 (Heft 3) eine Uebersetzung einiger Capitel von Hemacandra's Prâkṛit-Grammatik veröffentlicht habe, die „uns“ (Pischel nämlich) in den Stand setzt, meine Kenntniss der dramatischen Literatur und des Dramen-Prâkṛits genauer zu prüfen. Er hebe daraus nur das Auffälligste vor. Es handelt sich zunächst um vier von Hemacandra citirte Belegstellen, von denen ich, verleitet durch die falsche Interpunction und sonstige Corruptelen in der Mittheilung bei Aufrecht im Catalogus, nicht bemerkt habe, dass es Citate aus der Çakuntalâ sind. Nach Pischel's Meinung ist dies nur durch eine völlige Unkenntniss der Çakuntalâ erklärlich, und damals hätte ich doch schon die Ausgabe von Monier Williams recensirt gehabt und mein „Verdict“ in der Recensionenfrage gefällt. Es ist gut, sich die Jahresdaten hier etwas anzusehen. Meine Anzeige der Ausgabe von M. Williams erschien im Jahre 1854, und darin heisst es allerdings in Bezug auf den Namen: bengalische Recension, dass derselbe „jedenfalls ganz passend sei, zwar nicht der Schrift wegen, wohl aber, weil sie offenbar den bengalischen Paṇḍits ihren Ursprung verdankt“; es war dies eben damals die allgemeine Ansicht, der ich mich

einfach anschloss, ohne aber damit irgendwie ein „Verdict" geben zu wollen[1]). Stenzler hatte allerdings zehn Jahre früher in der Halleschen Liter. Zeit. (1844 p. 568 fg.) die grössere Aechtheit der bengalischen Recension behauptet; allein, wie dies ja leider mit Anzeigen in dergl. Literar. Blättern geht, dieser Protest war zwar von Böhtlingk sofort zurückgewiesen worden, s. das Bulletin der hist.-phil. Classe der Petersb. Acad. vom 2. Aug. 1844, im Uebrigen aber unbeachtet geblieben und in Vergessenheit gerathen, zumal Stenzler selbst die Frage auch seinerseits nicht weiter verfolgt hatte; es ist ja eben gerade Pischel's unläugbares Verdienst, dieselbe wieder gestellt zu haben. Mein Artikel sodann über Hemacandra datirt aus 1860. Dass ich darin die aus der Çakuntalâ citirten Stellen nicht erkannt habe, ist allerdings übel[3]). Ich kann mich darüber nicht mit Aufrecht trösten, dem es vermuthlich ebenso ergangen war, denn ich kam nach ihm und hatte diesen Abschnitt seines Catalogus zum Gegenstand einer besonderen Arbeit gemacht[4]). Wohl aber habe ich eine directe Frage an Pischel zu richten. Meiner Erinnerung nach hat

[1]) ich kann nicht umhin, bei dieser Gelegenheit den Wunsch auszusprechen, es möchten die vielen trefflichen Anzeigen, welche die Hallische Lit. Zeit., die Jahrbücher für wissensch. Kritik etc. von Rückert, Stenzler, Kuhn u. A. enthalten, einmal zusammengestellt und gedruckt werden; sie enthalten viele höchst wichtige Bemerkungen.

[2]) was ich im Uebrigen ja auch oben (p. 85 fg.) keineswegs gethan habe; ich halte ja vielmehr einfach die Sache für noch nicht spruchreif und perhorrescire nur Pischel's „Verdict", dass dieselbe bereits „endgültig entschieden" sei.

[3]) und zwar um so übler, als ich eine Stelle, die freilich nicht zu verkennen war, als ein Citat aus Çakuntalâ erkannt hatte, somit dadurch hätte aufmerksam darauf gemacht werden sollen, ob nicht eben auch in den andern Stellen dergl. Citate enthalten seien.

[4]) während A. einfach nur zu geben hatte, was er in der Handschrift fand.

dieser Abschnitt seiner Entgegnung nicht in dérjenigen Form derselben gestanden, die ich am 15. Sept. v. J. erhielt und am selben Tage wieder zurück sandte. Wenn dies richtig sein sollte (meine Erinnerung, die übrigens am 27. Oct. doch noch ziemlich frisch war, kann mich ja täuschen), so entsteht die Vermuthung, dass Pischel selbst diese Citate etwa erst in der Zwischenzeit, nach Absendung jener dem Poststempel nach am 13. Septbr. aus Breslau abgegangenen Entgegnung bis zur Abfassung der jetzt vorliegenden Form vom 21. Septbr., gefunden habe, bei Gelegenheit nämlich seiner speciellen Untersuchungen über die bei Hemacandra, mit dessen Herausgabe er jetzt beschäftigt ist, vorliegenden Citate. Sollte diese Vermuthung begründet sein, so würde dann freilich dámit, dass auch Pischel selbst eben erst jetzt bei dieser bestimmten Gelegenheit die fraglichen Stellen als die betreffenden Citate erkannt hätte, während er sie doch oft genug vorher gelesen haben müsste, ohne sie als solche zu erkennen, seiner hiesigen Beweisführung gegen mich geradezu die Spitze abgebrochen; denn er wäre dann ja selbst bis noch vor so kurzer Zeit ebenfalls der gleichen Sünde schuldig gewesen, und es würden die gegen meine völlige Unkenntniss der Çakunt. von ihm gerichteten Vorwürfe somit in ganz gleicher Weise und mit gleicher Schärfe auch ihn selbst treffen. Ich habe das unbedingte Zutrauen zu Pischel's Ehrenhaftigkeit, dass er, wenn die Sache wirklich sich só, oder auch nur ähnlich, verhalten sollte, dies auch ohne Rücksicht auf díese daraus zu ziehenden Folgerungen anerkennt. — Wie sich dies nun auch entscheiden mag, jedenfalls habe ich zur Sache selbst zu bemerken, dass, wie garstig auch immerhin jenes Uebersehen ist, dennoch díe Schlüsse,

die Pischel daraus zieht, doch zu weit gehen. Als ich vor 16 Jahren jene Regeln Hemacandra's übersetzte, kam es mir weit weniger auf den Wortlaut und die Herkunft der Citate dabei an, die ja theilweise in dieser einen Handschrift eben nur ganz corrumpirt vorlagen, als vielmehr vor Allem auf die Regeln selbst. Gegen die mir von Pischel auf dieses Uebersehen hin für 1860 imputirte „völlige Unkenntniss" der Çak. darf ich im Uebrigen ja wohl auch meine von ihm dabei gänzlich ausser Acht gelassene Uebersetzung der Mâlavikâ (1856) anführen, in deren Vorrede ich denn doch wohl einige Beweise dafür gegeben habe, dass mir auch die Çakuntalâ keineswegs so „völlig" unbekannt geblieben war. — Ebenso schlimm wie mit meiner Kenntniss der Çakuntalâ stehe es, fährt Pischel fort, mit meiner Kenntniss der andern Dramen. Hemacandra führt nämlich am a. O. auch Stellen aus dem Veṇîsaṃhâra und dem Mudrârâkshasa an, die ich ebenfalls nicht als Citate daraus erkannt habe. Was den Veṇîsaṃhâra betrifft, so giebt Pischel freilich gleich selbst an, dass „damals wohl noch keine Ausgabe dieses Dramas nach Europa gekommen war". Nun, wás hat denn dann sein Monitum hier überhaupt zu suchen?! Für das Mudrârâkshasam sodann führt er eine indische Ausgabe von 1870 an. Die habe ich denn doch wohl 1860 auch noch nicht benutzen können! Nun existirt ja freilich eine Ausgabe von 1831; die ist aber sehr selten, und ich habe sie damals noch nicht besessen, sondern erst mehrere Jahre später acquirirt. Möglich also, dass mir dies Drama damals überhaupt noch núr aus Wilson's Hindu Theatre bekannt war; ich kánn das jetzt wenigstens nicht mehr wissen, ob ich es damals bereits in dem der hiesigen Königl. Bibliothek schon seit

1834 gehörigen Exemplar gelesen hatte. Nun hätten ja freilich die aus Wilson wohlbekannten Namen Râkshasa, Bhâgurâyaṇa, Malayaketu, die sich in diesen Citaten finden, mich auf die richtige Spur bringen und ich hätte mir dann eben auf der Kön. Bibliothek Raths erholen sollen. Dass ich dies nicht gethan habe, bleibt immerhin ein Fehler, und wenn mir denselben dámals Jemand aufgemutzt hätte, so war er ganz berechtigt dazu. Jétzt aber, wo gerade seitdem in Indien so viele und eben auch diese Dramen-Texte wiederholt publicirt sind, so dass sie Jeder, dem es darauf ankommt, sich anschaffen kann, ist es wirklich séhr wohlfeil, über meine etwaige damalige, und wäre es selbst auch gänzliche, Unkenntniss jenes einen Drama's zu Gerichte zu sitzen. — Vor Allem aber, wás hat denn diese ganze Angelegenheit überhaupt hier zu thun? Ist der Umstand, dass ich vor sechszehn Jahren jene Citate nicht als solche erkannt habe, wirklich ein Beweis dafür, dass ich jetzt „die dramatische Literatur nicht genügend kenne"?

Nun, Pischel fährt ja freilich auch fort: „Weber hat durch nichts gezeigt, dass er seitdem die dramatische Literatur besser kennen gelernt hat; im Gegentheil, seine Ansicht, dass das griechische Drama irgend einen Einfluss auf das Entstehen des indischen geübt habe, an der er auch jetzt noch festhält (Ind. Stud. 13, 491) ist nur daraus erklärlich, dass er die dramatische Literatur der Griechen und Inder nicht kennt". Pischel ist sehr schnell fertig mit seiner Verurtheilung. Also, weil ich noch immer geneigt bin, „dábei" — d. i. bei der Entwickelung des indischen Drama's aus den im Mahâbhâshya gekannten dramatischen Vorstellungen, die

mehr oder weniger doch wohl eben noch den Charakter religiöser Festspiele und „Mysterien“ trugen, bis zu den ersten uns factisch vorliegenden wirklichen Dramen hin — auch dem Anblicke der Aufführung griechischer Dramen einen gewissen Einfluss offen zu halten“, wobei ich mich auf die Angaben Plutarch's über die weite Verbreitung der griechischen Tragödie nach dem Osten hin[1]) (die Kinder der Perser, Susianer und Gedrosier hätten die Tragödien des Euripides und Sophokles gesungen), sowie auf den Umstand berufe, dass der Bühnenvorhang yavanikâ „die Griechische“ heisst, déshalb wird mir die Kenntniss der dramatischen Literatur der Inder und Griechen kurzweg abgesprochen! Die Gründe, die mich von je her zu dieser meiner Annahme bestimmt haben, sind wesentlich politisch-historischer Art. In meinen Vorlesungen über indische Literatur-Geschichte (1852) heisst es darüber: „es ist sonach die Vermuthung, ob nicht etwa die Aufführung griechischer Dramen an den Höfen der griechischen Könige in Baktrien, im Penjab und in Guzerate (, denn so weit hat sich ja eine Zeit lang die griechische Macht erstreckt) die Nachahmungskraft der Inder geweckt habe und so die Ursache zum indischen Drama geworden sei[2]), zwar vor der Hand durch nichts direkt zu

---

[1]) vgl. jetzt auch Otto Lüders die Dionys. Künstler (1873) p. 104: „Alexander benutzte die dramatische Kunst als Mittel zur Hellenisirung der Welt“; und auch die in umgekehrter Richtung sprechende Angabe p. 59: dass „den Heeren Alexanders durch Asien eine unzählbare Menge derartiger Künstler (Jongleurs, Zauberer und Wunderthäter) aus Griechenland und Indien folgte“, tritt eben zum Wenigsten für specielle derartige Beziehungen ein, die denn ja doch auch rückströmend gewirkt haben können.

[2]) jetzt sage ich also: auf die Entwickelung des indischen Drama's einen gewissen Einfluss geübt habe.

beweisen, aber die historische Möglichkeit dafür ist wenigstens unläugbar, zumal die älteren Dramen fast alle in den Westen Indiens gehören. Ein innerer Zusammenhang mit dem griechischen Drama übrigens findet nicht Statt". Ich möchte nun doch darüber belehrt werden, wó hierbei meine Ignoranz der dramatischen Literatur der Inder und Griechen zu Tage tritt? Und zwar in einer Weise, die mich unfähig machte, in der vorliegenden Streitfrage über die Recensionen der Çakuntalâ mitzureden; denn dárauf will ja Pischel doch hinaus! — Auf irgend welche besondere Kenntniss des griechischen Drama's meine ich übrigens mit meinen obigen Worten überhaupt keine Ansprüche erhoben zu haben. Es mag ja wohl sein, dass Pischel seinen Sophokles zur Zeit noch besser versteht als ich; aber theils handelt es sich hier darum gar nicht, theils stand ich dámals, vor 24 Jahren, als ich Obiges schrieb, meinen dergl. Studien auch noch nahe genug.

Auch der Satz, dass ich „seitdem", also seit jener Abhandlung über Hemacandra von 1860 „durch nichts gezeigt habe, dass ich die dramatische Literatur der Inder besser kennen gelernt habe", und der sich daran anschliessende fernere Satz: „wer mit den bekanntesten Dramen so wenig vertraut ist", verdient eine besondere Berücksichtigung. Dieses „ist" zumal ist höchst eigenthümlich[1]), denn

[1]) auch der Ausdruck „bekannteste Dramen" in obigem Passus, als bezüglich auf sólche Dramen wie Veṇîsaṃhâra und Mudrârâkshasa ist höchst absonderlich, einfach eben ein arges ὕστερον πρότερον. Auch jetzt noch wird man diese beiden Dramen gerade schwerlich zu den „bekanntesten" rechnen können; damals aber (1860) war ja der Text des ersten derselben eben noch gänzlich unbekannt (die hiesigen Fragmente hatte ich allerdings bei Anfertigung meines Cataloges der Sanskṛit-Handschriften der hiesigen Königl. Bibliothek 1852 in Händen gehabt), und der des zweiten doch eben auch zum Wenigsten sehr selten.

es bezeichnet eben ganz ausdrücklich meine jetzige dgl. Kenntniss als identisch mit der damaligen. Welches Recht hat denn nun wohl Pischel dazu, daraus dass ich seit 1860, oder besser seit meiner Uebersetzung der Mâlavikâ 1856, nichts über das indische Drama geschrieben, direkt zu schliessen, dass ich mittlerweile auch nichts gelernt habe, und somit über den Fortschritt meiner dgl. Kenntnisse während einer so langen Zeit so kurzweg den Stab zu brechen? Hat denn nicht jeder Forscher, bis zum Erweise des Gegentheils, die Praesumption für sich, dass er sich au courant seiner Wissenschaft zu halten sucht? Im Uebrigen bin ich ja doch, wie die Lectionskataloge der hiesigen Universität zeigen, als Docent wenigstens factisch auch gerade für das indische Drama mittlerweile sehr thätig gewesen, lese ja fast in jedem Semester darüber. Speciell die Çakuntalâ habe ich gerade seit 1860, seit nämlich Premacandra's Ausgabe herüber gekommen war, wiederholentlich mit meinen Zuhörern ganz durchgenommen. Hat ja doch sogar Pischel selbst noch vor vier Jahren (Winter 71—72) mein Colleg über das Mâlatîmâdhavam, und zwar, wie es damals doch schien, nicht ganz ohne Nutzen für sich selbst, besucht. Im Uebrigen habe ich ja doch auch oben p. 63 bereits von meiner „genauen und vollständigen Vergleichung der Ausgaben (der Çak.) von Böhtlingk, Chezy und Premacandra" gesprochen. Und endlich, meine „Prâkṛit-Studien" selbst beweisen ja doch auch wohl zum Wenigsten so viel, dass ich auf diesem Gebiete nicht so ganz ununterrichtet bin, und mir eine „völlige Unkenntniss der Çakuntalâ" kaum zuzudictiren sein möchte!

Nun freilich aber gerade in Bezug auf das Prâkṛit der Dramen spricht mir ja Pischel eben auch jedes Urtheil ab.

„Wer mit den bekanntesten Dramen so wenig vertraut sei, könne natürlich auch das Dramen-Prâkṛit nicht besser verstehen“, und es sei daher „auch nicht zu verwundern“, dass mir ein „wirklich durchschlagender Unterschied zwischen dem Prâkṛit der einzelnen Recensionen nicht vorzuliegen scheine (p. 61). Ein solcher Unterschied sei in der That da; schon der Umstand, dass Vararuci 12, 3 in der bengalischen Recension ganz streng, in den andern Recensionen aber gar nicht oder nur theilweise durchgeführt wird, begründe ihn hinlänglich. Nicht Sanskṛitisirungen seien es, die den Text der Dramen verunstalten, sondern in viel höherem Grade Vertauschung der Dialekte“. Hier habe ich zu bemerken, dass Pischel meine Worte an dem angeführten Orte nicht richtig citirt, er lässt den Zwischensatz aus, auf den Alles ankommt; meine Worte lauten: „ein wirklich durchschlagender Unterschied zwischen dem Prâkṛit in SD. und in B., der die Recensionenfrage „endgültig entschiede“, scheint mir nicht vorzuliegen“. Also, den Unterschied selbst stelle ich nicht in Abrede, wohl aber, dass er darüber „endgültig entschiede“, welche der Recensionen die „echte“ sei, ob die, deren Prâkṛit mit den Regeln Vararuci's in vollem Einklang steht und welche Pischel als die optima hinstellt, oder die, deren Prâkṛit sich denselben gegenüber selbstständiger stellt, und deren Rechte ich vertrete, ohne übrigens, wie ja eben gerade auch obige Worte selbst zeigen, sie unbedingt und „endgültig“ als die optima hinstellen zu wollen. Dass Pischel Sanskṛitisirungen im Dramen-Prâkṛit nicht anerkennen will, ist seine Sache; dass er aber meiner darauf hin gerichteten Annahme damit entgegentreten will, dass er die „Vertauschung der Dialekte“ in den Vordergrund stellt, als ob dies etwas sei,

worauf ich nicht reflectirt hätte, ist höchst eigenthümlich. Habe ich ja doch gerade auch hierauf oben p. 50. 51 mit dem grössten Nachdruck hingewiesen und beides, Sanskritisirung sowohl als Nivellirung, resp. Hineinpressen in die Zwangsjacke der Çaurasenî, als die Quellen der Verunstaltung des in den Dramen vorliegenden Prâkṛit bezeichnet.

Pischel fährt wörtlich fort: „wenn man Weber hört, so wäre meine Beweisführung sehr mangelhaft gewesen. Es ist ein wohlfeiles Vergnügen, sich über einen Gegner lustig zu machen, nachdem man dessen Ansichten verdreht hat. Und das hat Weber gethan. Wer seinen Artikel liest, ohne den meinigen zu kennen, muss glauben, dass mein Verstand nicht ganz in Richtigkeit ist. Weber meint, ich hätte behauptet, dass die Regeln Vararuci's für die Çaurasenî so verbindlich seien, dass man dieselbe einfach danach zu gestalten habe (p. 43), und im Folgenden wird mir ein kritisches Verfahren untergeschoben, das wahrhaft haarsträubend ist, und bei dem ich nach Weber's Darstellung auch unehrlich verfahren sein müsste, insofern ich alles mit Stillschweigen übergangen hätte (p. 44) oder hinwegdeuteln wolle (p. 42), was nicht mit meinen Ansichten übereinstimmte". Dass Pischel's Beweisführung „mangelhaft" war, meine ich allerdings erwiesen zu haben. Dass ich mich aber über ihn „lustig gemacht" hätte, nb. nach vorhergehender „Verdrehung" seiner Ansichten, weise ich entschieden zurück. Die einzige Stelle, die zu dem erstern Vorwurf einen gewissen Anhalt bieten könnte, ist die auf p. 81, wo ich von der „eigenthümlichen Ironie des Schicksals" spreche, doch wird Pischel wohl nicht in Abrede stellen, dass er wirklich auf Grund der Çaurasenî-Regeln Vararuci's hin

die Verbannung der √dakkh aus den Dramen decretirt hát[1]); von „Verdrehung“ kann hier somit keine Rede sein. Ebensowenig irgendwo sonst, wie wir sogleich sehen werden. — Die Ausdrücke, mit denen Pischel über sein eigenes Verfahren spricht, als ob nämlich sie durch meine Kritik desselben an die Hand gegeben würden, habe ich nicht gebraucht und daher auch nicht zu vertreten; sie gehen weit über alles hinaus, was ich mich für berechtigt halte, darüber zu sagen. Die Ausstellungen, die ich dagegen richte, sind vielmehr einfach nur dieselben, die ich gleich zu Anfang dieser Discussion (s. oben p. 164) gegen Pischel gerichtet habe, und die eben durch diese seine „Entgegnung“ leider wieder eine geradezu traurige Bestätigung finden.

Es heisst nun weiter (p. 20): „Zu wiederholten Malen wird mir der Vorwurf gemacht, ich wolle den Text der Dramen „vararucisiren“. Nichts lag mir ferner als dies. Das Ziel, das ich verfolgt und deutlich angegeben habe, war, zu beweisen, dass die besten Handschriften der besten Ausgaben indischer Dramen mit den Regeln Vararuci's in vollkommenem Einklange stehen, deren Text fest steht oder sich mit Sicherheit verbessern lässt. Ich habe durchaus nicht von vorn herein die Regeln Vararuci's als Norm angenommen, sondern ihre Richtigkeit erst aus den Dramen zu erweisen gesucht (p. 143 144). Ich habe an den wichtigsten Regeln nachgewiesen, dass sie mit der Mṛichakaṭikâ, Urvaçî und bengalischen Recension der Çakuntalâ durchweg übereinstimmen, während die draviḍische und Devanâgarî-Recension sie nicht beachten, und ich habe

[1]) s. Beiträge 7, 456, wo sein erster Grund dafür eben só lautet: „Vararuci fordert für die Çaurasenî ausdrücklich pekkh“.

daraus den Schluss gezogen, einmal, dass die Regeln Vararuci's glaubwürdig sind, sodann, dass die bengalische Recension bei der Çakuntalâ den älteren Text enthält. Weber freilich deutet diese Uebereinstimmung dahin, dass sie sich aus dem „nivellirenden Bann erklären, welchen im Laufe der Jahrhunderte theils Unkunde und Bequemlichkeit, theils der dominirende Einfluss der Prâkṛit-Grammatiker darauf (i. e. auf das Dramen-Prâkṛit) gelegt habe" (p. 51). Gegen eine solche Schlussfolgerung habe ich nichts zu erwidern, da hört eben alle Kritik und Logik auf". — Wir kommen hier zu dem Angelpunkt der ganzen Frage. Ich gehe keineswegs so weit, Pischel'n „alle Kritik und Logik" abzusprechen, wie er mir gegenüber sich für berechtigt hält, aber er bewegt sich allerdings meiner Meinung nach mit seiner ganzen Beweisführung im Kreise. Welches sind denn die „besten" Handschriften und Ausgaben? Diejenigen, die mit Vararuci in vollkommenem Einklange stehen! Und warum sind denn Vararuci's Regeln richtig? Weil sich ihre Richtigkeit aus den Dramen, d. i. eben aus diesen „besten" Handschriften und Ausgaben derselben beweisen lässt! Die Vorfrage bleibt also immer wieder die, wie kommt das nähere oder fernere Verhältniss der Handschriften zu den Regeln Vararuci's dazu, irgendwie als Maassstab für ihre grössere oder geringere Güte zu gelten, zumal wenn 1) es sich um Dramen handelt, deren Abfassungszeit möglicher Weise vór Vararuci's Zeit voraus liegt, und 2) dieser seinerseits in seinem Werke überhaupt „das Prâkṛit der Dramen gar nicht speciell im Auge gehabt" hat? Und doch sollen wir in dem, was er nicht erwähnt oder geradezu verbietet, wenn es sich trotzdem findet, keine Alterthümlichkeiten, sondern im

Gegentheil moderne Fälschungen zu erkennen haben, die zur Zeit des Vararuci noch nicht in den Dramen waren (Çaur. p. 144)?! Factisch dreht es sich eben bei P. schliesslich eigentlich núr um das, was Vararuci sagt, nicht um die Lesarten der Handschriften. Und dass ich eben vollständig im Rechte bin, wenn ich behaupte, dass er dieselben „vararucisiren" wolle, nun, das geht denn doch wohl in der That mit voller Entschiedenheit aus jenem seinem Dictum hervor (Çaur. p. 139), dass er „kein Bedenken trage, die Regel des Vararuci selbst gegen alle Handschriften consequent durchzuführen, also z. B. auch überall manoradha zu schreiben, ein Verfahren, das nur denen zu kühn scheinen wird, die die klägliche Ueberlieferung der Prâkṛit-Stellen in den Handschriften nicht aus Erfahrung kennen". Und wenn Pischel hier auch noch so sehr hervorhebt (p. 21), dass sich dieser kühne Satz nur auf die eine Regel des Vararuci über die Verwandlung von th in dh beziehe, in Bezug auf die er sich berechtigt gehalten habe, die verschwindend wenigen Formen, in denen dieselbe nicht beachtet wird, nach den unzähligen Fällen zu corrigiren, in denen dies geschieht, — die Gewaltsamkeit bleibt vollständig dieselbe, und Pischel irrt, wenn er meint, dass dies der Weg sei, den die klassischen Philologen zu aller Zeit gelehrt und befolgt haben. Gerade der in den Mss. etwa noch vorliegenden mehr oder minder constanten Abweichung eines Wortes von der gewöhnlichen Regel wieder zu ihrem Rechte zu verhelfen, es nicht nach der Schablone zu behandeln, ist das Streben der jetzigen Philologie, und ihm verdankt z. B. die Textkritik des Plautus die schönen Resultate, die Ritschl gefunden hat. Wenn ich im Uebrigen diesem gewaltsamen

Vorgehen Pischel's gegenüber bereits (p. 51) Stenzler's Warnung vor zu grossem Vertrauen auf die dubia grammaticorum auctoritas angeführt habe, so füge ich hier denn auch noch die Worte Trithen's aus der Vorrede zu seiner Ausgabe des Mahâvîracaritra (1848) hinzu: „in the Prâkṛit the orthography of many words will be found at variance with the rules laid down by Vararuchi; but as the Mss. are generally unanimous in their spelling I did not consider myself justified in altering it; for this would be to correct the language of one period by the rules of a grammarian belonging to a different age — a proceeding the absurdity of which is apparent when applied to any modern language". Dies ist eben auch nach meiner Meinung „der einzige Weg, den ein sorgfältiger Herausgeber einschlagen kann", und der falsche Weg dér, den uns Pischel, und zwar in principiellem Gegensatz gegen Lassen, der sich ebenfalls in obigem Sinne erklärt hatte, empfiehlt (diss. p. 54): „immo censeo locis Prâcriticis codicum auctoritatem fere nullam esse, cum in eis librariorum arbitrium late dominetur, et nostrum esse vel contra sexcentos codices formas a grammaticis postulatas restituere. Plerumque sane contingit, ut optimi codices cum grammaticorum praeceptis consentiant; et si hoc vel paucis locis fit, ceteros ex his paucis corrigendos esse aestimo".

„Wenn aber Weber fortfährt — heisst es weiter bei Pischel —, die Handschriften selbst müssten wieder mehr zu ihrem Rechte kommen, so ist das ganz meine Ansicht, nur glaube ich, dass zwischen den Handschriften ein Unterschied zu machen ist. Erst muss constatirt werden, welche Handschriften verdienen zu ihrem Rechte zu kommen, ehe

man ihnen folgt. Ich glaube bei der Çakuntalâ schon genügend gerade im Prâkṛit nachgewiesen zu haben, dass „die Ausmerzung ungewöhnlicher Wörter und Formen“ (Weber p. 51) den von Weber vertheidigten Recensionen zur Last fällt. Ich erinnere hier an das von mir de gramm. Prâc. p. 5 über âsaṃgho und p. 23 f. über hutta Bemerkte, ferner an das oben [s. p. 174] besprochene ṇiachâmi. Aus zahlreichen andern Fällen wähle ich hier nur noch einen aus, der von hervorragendem Interesse ist [statt des einfachen maccha oder macchiâ in D. bei Böhtlingk 76, 1 haben die bengalischen Mss. eine Form auf °alî; es sei dies gujr. mâchalî, mahr. mâsalî]. Gerade solche Einzelheiten beweisen die Vorzüglichkeit der bengalischen Recension“. Nun, wir stehen somit hier zunächst wirklich auf einem gemeinsamen Boden, und auch die Beweisführung, die Pischel hier dafür antritt, welche Handschriften zu ihrem Rechte zu kommen verdienen, kann ich im Princip nur acceptiren. Nicht der Einklang mit Vararuci, sondern die Prüfung der einzelnen Lesarten muss hierbei entscheiden. Was aber nun die hier speciell vorliegende Frage selbst, die Handschriften und Recensionen der Çakuntalâ also, anbelangt, so meine ich eben, dass Pischel das, was er „schon genügend“ nachgewiesen zu haben glaubt, noch nicht genügend nachgewiesen hat. Diese Frage steht vielmehr erst eben gerade noch zur Entscheidung. Es ist eine petitio principii, dieselbe als schon entschieden hinzustellen. Die Gegenrechnung steht eben noch immer aus, kann auch zur Zeit noch gar nicht vollständig geführt werden, ehe wir nicht dás vor uns haben, was Pischel als authentischen Text von B. anerkennt. Bei dieser Gegenrechnung, bei der Beurtheilung also, welche

Handschriften der Çakuntalâ den besten Text bieten und daher zu ihrem Rechte zu kommen verdienen, fällt dann aber nicht mehr blos das Prâkṛit allein, sondern der ganze Text in die Waagschale, obschon dem Prâkṛit dabei immerhin ein Löwen-Antheil zukommen wird, und insbesondere jedenfalls die „Ausmerzung ungewöhnlicher Wörter und Formen" dabei sehr bedeutend ins Gewicht fällt. Den von Pischel angeführten einzelnen dergl. Fällen stelle ich zunächst einfach nur das zur Seite, was sich für die meiner Meinung nach grössere Originalität von dekkh, pekkh gegenüber, sagen lässt (oben p. 57. 58).

Um zu zeigen, dass ich von Kritik nichts verstehe — „was Weber für Kritik hält" heisst es wörtlich — geht Pischel sodann zu einer näheren Erörterung jener sûtra bei Vararuci über, deren Angaben in den Handschriften nicht beobachtet werden. Er bezeichnet die Lesart von sûtra 19. 20 als „ganz unsicher". Nun lesen aber in sûtra 19 zwei Handschriften ganz bestimmt: aster achaḥ, bei einer dritten ist diese Lesart zwar nicht ganz sicher, aber doch wahrscheinlich, die Lesarten zweier andern Handschriften endlich lauten zwar: astesthuḥ: und aster akaḥ, sind aber ihren graphischen Zügen nach mit: aster achaḥ so nahe verwandt, dass ihrer Entstehung daraus nichts irgend im Wege steht. — In Bezug auf s. 20 muss ich allerdings zugeben, dass sein Wortlaut, wenn auch eine gute, doch immerhin nur eine, Conjectur Cowell's ist, und dass somit meine Worte: „die Angabe der beiden sûtra laute so bestimmt, dass daran nicht zu deuteln ist", in Bezug auf s. 20 zu weit geht. — Welche von den bei s. 7 angeführten Lesarten: yo, jjo, ñjo, ño, bhbho richtig ist, darauf kommt es zunächst nicht an, wenn ich auch meine, dass sich auch

hier Cowell mit Recht für ñjo entschieden hat; die Hauptsache ist, dass ṇṇo nicht darunter ist, während doch die Dramen in den betreffenden Wörtern stets só lesen. — Pischel hält es für „höchst wahrscheinlich“, dass zwischen s. 4 und 5 ein sûtram ausgefallen sei, das von dem Abfall des Anfangsconsonanten handelte; damit beseitigt er das unbequeme s. 6, dem zufolge putta „kvacit“ mit ḍ geschrieben wird; „putto wird nämlich in bestimmten Fällen (kvacit) zu utto[1]); dass das t in putra je zu ḍ hätte werden können, ist kaum anzunehmen“. Nun, Pischel mag das für Kritik halten; ich halte sowohl jenen supponirten Ausfall, zu dem nicht der geringste Anhalt vorliegt, als die Abweisung der Möglichkeit, dass putta je habe zu puḍa oder puḍḍa werden können, für sehr kühne Annahmen; jedenfalls kann es keinen üblen Schein auf meine „Kritik“ werfen, dass ich meinerseits nicht zu einem so gewaltsamen Auskunftsmittel gegriffen habe. — Für s. 29 weist Pischel anstatt der von mir vermissten Beispiele für die 1. p. Sgl. Imperativi (loṭ) auf e, welche das sûtram verlangt, deren mehrere für die 1. p. Sgl. des Optativs nach; dies ist ja ganz schätzenswerth, aber es gehört hier gar nicht her, denn es trifft die Sache nicht, um die es sich bei Vararuci handelt; aber auch wénn es Beispiele des Imperativs wären, so hätte der Nachweis derselben doch hier an dieser Stelle, wo es sich um Illustrationen dáfür handelt, was ich für „Kritik“ halte, überhaupt gar nichts zu

---

[1]) welches sind denn wohl diese bestimmten Fälle, in denen putto zu utto wird? Doch wohl nur solche, in denen es als zweites Glied eines Compositums steht, wie z. B. in ajjaütto? Und díes sollte durch kvacit angedeutet, und dáfür sollte eine besondere Regel für nöthig befunden worden sein? Beschränkt sich denn etwa der Abfall des Anfangsconsonanten in solchem Falle blos auf putra?

suchen. — Für s. 6 weist Pischel in der That nach, dass ich es gänzlich missverstanden habe; seine Erklärung ist die richtige, und es ist ein garstiges, ob auch für meine Weise der „Kritik" gerade, worauf es hier zunächst ankommt, völlig belangloses Versehen, das er mir da nachweist. Ich habe nämlich: gṛidhrasameshu so verstanden, als ob: gṛidhrasamayoḥ da stünde; Pischel weist mit Recht darauf hin, dass es sich hier nicht um zwei Wörter gṛidhra und sama, wie ich meinte, sondern um einen gaṇa gṛidhra[1]) handelt. Wenn er nun aber meint, dass dieser Interpretationsfehler, der schlimm genug ist, weniger verzeihlich sei, als dér Irrthum, den er begangen, indem er in seiner Habilitationsschrift das Gerundium karia der Sprache des Hâla zuschrieb, während diese Form daselbst kâûṇa lautet, ein Versehen, das ich ihm „oben allein zweimal p. 41 und 62 [60!] vorrücke", so irrt er. Es handelt sich an jener Stelle seiner Abhandlung um einen aus vier Worten bestehenden Satz, welchen Pischel in fünf verschiedenen Sprachen: Sanskṛit, Paiçâcî, Apabhrañça, Çaurasenî, Mâhârâshṭrî aufführt, um dáraus zu erweisen, dass „vel caecus videt", die Mâhârâshṭrî sei die jüngste dieser Sprachformen. Wenn es ihm nun dabei passirt, dass er derselben für das entschieden bedeutsamste dieser vier Wörter eine falsche Form karia zuschreibt, während die richtige Form kâûṇa den unbedingtesten Protest gegen jenen caecus-Schluss erhebt, insofern sie gerade für die Alterthümlichkeit der Mâhârâshṭrî direkt beweist, so ist dies doch wohl ein Versehen, gegen welches mein obiger Interpretationsfehler, wie arg auch immer, doch entfernt nicht aufkommt!

---

[1]) vgl. z. B. Hemacandra 2, 107 cauryasameshu = cauryaçabdena sameshu.

Im Uebrigen hat Pischel diesen Fehler zweimal begangen, nicht blos einmal, denn auch auf p. 141 seiner Abhandlung über die Çaurasenî bezeichnet er die Gerundial-Formen karia gachia, welche sich in D. S. Mâl. finden (während B. Mṛich. Urv. in Uebereinstimmung mit Var. 12, 10 kadua, gadua haben) als „Mâhârâshṭrî-Formen, die sie an die Stelle der Çaurasenî setzen", und er thut dies notabene, während er doch selbst unmittelbar vorher (p. 140) kâṇûṇa als eine „Form" bezeichnet hat, die „nur der Mâh. zukommt und in der Çaurasenî nicht geduldet werden darf". Díes ist auch der Grund, warum ich auf diesen Umstand zweimal hingewiesen habe, nämlich je dá, wo ich durch den Zusammenhang das eine Mal auf die eine, das andere Mal auf die andere Stelle hingeführt wurde.—Pischel rückt mir bei dieser Gelegenheit auch den von mir bereits anerkannten Schreibfehler resp. Druckfehler (p. 45) „Hauptgrund hierfür" statt „Hauptgrund hiergegen" nochmals vor, während ich in der That denn doch wohl durch den Zusammenhang der betreffenden Stelle gegen jéde Missdeutung geschützt bín! Dáss es übrigens unangenehme Schreibfehler giebt, die durch Uebersehen bei der Correctur zu Druckfehlern werden, nun, dafür liegt ja auch hier bei Pischel selbst pag. 10, 17 ein luculenter Beweis vor, wo sich: çlokas tv uttarapâṭhaḥ gedruckt findet, natürlich also auch geschrieben war, was erst mit Dinte in: tûttarapâṭhaḥ verbessert ist. Es ist dies die Geschichte vom Balken und vom Splitter. Pischel mag nun also auch an jener Stelle bei mir mit Dinte: hiergegen statt: hierfür corrigiren.

Was die von mir betonte Verwerthung der Citate bei den Rhetorikern anbelangt, so verweist Pischel (p. 23) auf seine Vorrede zur Urvaçî. Daselbst heisst es (Monatsber.

der Kön. Akad. d. Wissensch. 1875 p. 611) nach Aufführung der Citate daraus bei Dhanika[1]), Vâmana[2]), Mammaṭa und Viçvanâtha[3]): „ich habe diese Citate aus den Rhetorikern nur der Vollständigkeit wegen angeführt; für die Kritik sind sie ohne jeden Werth, nicht nur deshalb weil die Rhetoriker vermuthlich ungenau aus dem Kopfe citiren, sondern vor allen Dingen, weil die Handschriften der rhetorischen Werke selbst sehr schwanken. Bengalische Handschriften citiren in der Regel die bengalische Recension, draviḍische die draviḍische, und Devanâgarî-Handschriften nach ihrer Herkunft bald die eine, bald die andere. In den gegenwärtigen Ausgaben der Rhetoriker sind mit Ausnahme von Cappeller's Ausgabe des Vâmana keine Varianten angegeben; es wäre daher sehr voreilig, die dort sich findenden Citate für die Kritik der Dramen benutzen zu wollen. Wir haben nicht die geringste Garantie, dass dies die Lesarten der Verfasser der Lehrbücher waren . . . Die Anführungen bei den Rhetorikern sind also für die Kritik werthlos und werden es immer bleiben, soweit sie nicht, wie dies bei einigen Citaten Dhanika's aus der angeblichen Vikramorvaçî der Fall ist, ganz neue Texte geben". Die Bedenken, die Pischel hier gegen die Verwerthung der Citate vorführt, sind im Wesentlichen bereits auch von mir, s. Acad. Vorles. üb. ind. Lit.-Gesch. p. 172 (198[2]) und oben p. 68. 69 speciell geltend gemacht worden. Bestätigt sich seine

---

[1]) dessen Citate sich in keiner der bekannten Ausgaben finden, auch in dieser neuen draviḍischen nicht.

[2]) der die draviḍische Recension citirt.

[3]) beide citiren, bis auf eine Stelle, wo sie der draviḍischen Recension folgen, die in Bollensen's Text vorliegende Recension.

Angabe, dass die Handschriften der rhetorischen Werke selbst bei Aufführung der Citate in dém Grade schwanken, dass bengal. Handschriften derselben in der Regel die bengal. Recension, draviḍische die draviḍische etc. citiren, so ist dies natürlich ein Moment mehr, bei Beurtheilung solcher Citate möglichst vorsichtig zu sein. Die Citate aber deshalb überhaupt geradezu als „werthlos für die Kritik" zu erklären, heisst einfach: das Kind mit dem Bade ausschütten! Wir stehen ja übrigens hier nicht vor einem Novum. Wesentlich dieselben Bedenken gelten ja vielmehr auch auf dem Gebiete der klassischen Philologie; und doch, welcher Werth wird dá auf dgl. testimonia, sowie auf die Fragmentensammlungen aus dgl. Citaten gelegt! Auch meint es Pischel praktisch gar nicht so schlimm; wo es íhm passt, da ist er rasch bei der Hand mit Geltendmachung der Bedeutung der Citate [1]). Die zwei von Mammaṭa aus Çakuntalâ citirten Verse legen ihm Zeugniss davon ab (p. 9), dass auch M. nur die bengalische Recension kannte [2]), und aus dem einen Beispiel: halâ saüntale im Schol. zu Hem. 4, 260 folgert er (pag. 131 der Abhandlung über die Çaurasenî); „dass Hemacandra noch nicht eine Recension der Çakuntalâ gekannt hat, die mit der südindischen oder Devanâgarî-Recension identisch war" (s. oben p. 40). Nun ist zwar Hemacandra kein Rhetoriker; indessen, Citat ist Citat, ob es sich nun da oder dort findet, und es handelt sich hier nur dárum, welche Bedeutung den Citaten principiell zuzuschreiben ist. Ich habe im Uebrigen gerade auch auf

[1]) ich verwahre mich hier ausdrücklich dagegen, dass er mir hieraus etwa wieder den Vorwurf schmiedet, ich wolle sein Verfahren als „unehrlich" bezeichnen. Er ist einfach: entêté.

[2]) so auch bereits in der Dissert. p. 28

die Citate bei Hemacandra bereits speciell hingewiesen (p. 68). — Nun, es ist zu hoffen, dass die erst seit Kurzem, und speciell gerade jetzt (s. oben p. 179. 181) aus ihrem Grabe zu erstehen beginnende alaṃkâra-Literatur uns auch in kritischer Beziehung noch manche gute Ausbeute bringen wird.

Ich hatte bemerkt (oben p. 66), dass nach Daṇḍin (1,54.55) die Gauḍa eine besondere Vorliebe für den anuprâsa d. i. die Alliteration in den pâda sowohl wie in den einzelnen Wörtern hätten. Pischel antwortet: „der anuprâsa an sich ist nun aber keineswegs eine Eigenthümlichkeit bengalischer Gedichte; auch sagt Daṇḍin davon kein Wort". Nun, ich hatte dás auch gar nicht behauptet; sondern nur eben, dass Daṇḍin den Gauḍa eine „besondere Vorliebe" für den anuprâsa zuschreibe. „Er sagt nur, dass die Bengalen eine bestimmte Art des anuprâsa lieben, nämlich den vṛittyanuprâsa, während die Vaidarbher den çrutyanuprâsa vorziehen". Dávon sagt aber Daṇḍin selbst gar nichts, diese beiden Wörter kommen bei ihm gar nicht vor, finden sich nur in dem von Premacandra vor ca. 15 Jahren verfassten Scholion dazu, der sie seinerseits aus dem Sâhityadarpaṇa entlehnt hat[1]). Bei Daṇḍin selbst heisst es vielmehr núr, dass die Gauḍa auf die Weise der Vidarbha kein Gewicht legen, welche diese ihrerseits dem anuprâsa vorziehen, nämlich auf die unmittelbare Aufeinanderfolge von Wörtern (padâsatti), in denen Gleichheit eines bestimmten Klanges çruti vorliegt; und zwar bezieht sich dies, (dem Schol. wie) Daṇḍin's eigenem Beispiel nach, auf die Gleichheit des Or-

[1]) auch Vâmana (4, 1. 8 fg. ed. Cappeller) und Mammaṭa (9, 4) kennen jene beiden Wörter nicht.

ganes, mit dem der Klang erfolgt, wie wenn z. B. in esha râjâ yadâ lakshmîm die lingualen Consonanten sh r, die palatalen j y, die dentalen d l, je auf einander folgen. Die Gauḍa dagegen lieben den reinen anuprâsa, d. i. Wiederholung desselben oder mehrerer varṇa, nämlich Consonanten (schol.), in den pâda und in den pada, und zwar so, dass diese Wiederholung nicht zu weit entfernt ist, sondern eben noch nahe genug stattfindet, um an das erste Vorkommen des Consonanten zu mahnen; z. B.

candra çaranniçottaṅse *k*undastava*k*avibhrame |
indra*n*î*l*a*n*ibhaṃ *l*akshma saṃdadhâty anilaḥ çriyam ||

Hier sind die beiden ç in pâda 1, die beiden k in pâda 2, die je zwei n und l in pâda 3 Beispiele für den anuprâsa, wie ihn die Gauḍa lieben, während die Aufeinanderfolge der Dentalen d, dh, t, n in pâda 4 der Weise der Vidarbha entspricht. Der anuprâsa Daṇḍin's ist somit entschieden eben Alliteration. Ob also die Fälle von „direktem Reim", die ich oben p. 68 in B. nachweise, nach Daṇḍin hierher zu zählen sind, ist denn freilich sehr zweifelhaft[1]). Vâmana indessen versteht unter pâdânuprâsa geradezu auch den Reim am Schlusse des pâda, wie aus seinen ersten beiden Beispiele zu 4, 1, 10 hervorgeht.

Schon diese eine Differenz beider Stilarten genügt nun im Uebrigen zum Erweise, dass Pischel mit Unrecht meint: „selbst wenn es möglich wäre, auf Grund der Angaben der Rhetoriker eine Untersuchung darüber anzustellen, ob die Stileigenthümlichkeiten der Gauḍa und der Vaidarbha[2])

[1]) zumal er 1, 61 das yamakam, d. i. die Wiederholung eines ganzen Silbencomplexes, von dem anuprâsa trennt.

[2]) die Rhetoriker selbst stellen die Vidarbha, nicht die Gauḍa voran, geben eben Jenen den Vorzug.

sich etwa in den betreffenden Recensionen der Dramen nachweisen lassen, würden dieselben auf ein rein ästhetisches Raisonnement hinauslaufen, das gegenüber den von der Kritik an die Hand gegebenen Hülfsmitteln zur Entscheidung der Recensionenfrage ganz werthlos ist". Denn es handelt sich hier ja eben keineswegs blos um „ein ästhetisches Raisonnement", sondern um theilweise sehr greifbare Dinge. Und warum soll denn eine dgl. Untersuchung gar nicht möglich sein? Ob sie es jetzt schon sei, ist eine ganz andere Frage. Ich hoffe aber sehr stark, dass wir nicht für alle Zeiten darauf zu verzichten haben werden. Bisher ist die alaṃkâra-Literatur allerdings nur wenig beachtet worden, es war ja auch nur wenig davon bekannt. Dies ist aber schon erheblich besser geworden, und wir haben ja eben jetzt alle Aussicht auf weitere Fortschritte.

Uebrigens ist es doch auch mit dem ästhetischen Gefühl nicht so ganz ohne. In dieser Beziehung ist höchst eigenthümlich, was nun folgt: „der Kritiker lässt sich nicht von Eindrücken leiten, und das grammatische Gefühl muss ihm über das ästhetische gehen". Gerade in der Zeile gegenüber aber auf der andern Seite heisst es: „Mein ästhetisches Gefühl sagt mir..." Also P. selbst darf sich wohl auf sein dgl. Gefühl verlassen, aber Andern, und nun vollends mir, ist dies nicht erlaubt! Ich hatte mich ja nämlich (oben p. 69) über den in D. am Ende des ersten Aktes fehlenden ûrustambha dahin geäussert, dass er mir doch etwas gar zu naiv erscheine, und sodann weiter darauf hingewiesen, dass es P. schwer fallen müsse, für die Echtheit und Ursprünglichkeit dieser Stelle einzutreten, da ér ja doch gerade sogar an ganz unverfänglichen Worten der besorgten

Priyaṃvadâ (Böhtlingk 35, 15. 16) Anstoss nimmt und dieselben verwirft (hat er dies als Grammatiker oder als Aesthetiker gethan?), weil sie nur für Huren passten (meretricum more modoque agunt, dissert. p. 51)! Ob er mittlerweile in dieser Beziehung seine Ansicht geändert hat, giebt er zwar nicht an, aber den ûrustambha vertheidigt er kräftiglich. Und zwar in folgender Weise: „Weber sagt (p. 64), er würde seinerseits den ûrustambha am Ende des ersten Aktes als doch etwas gar zu naiv gern entbehren. Er scheint übersehen zu haben, dass eine ganz ähnliche Stelle sich am Ende des ersten Aktes der Urvaçî findet. Was Weber p. 57 in Bezug auf eine frühere Geburt von mir vermuthet, kann ich von ihm nachweisen. Alle draviḍischen Handschriften lassen den ûrustambha (p. 18. 19. 20 ed. Böhtlingk) aus. Es gab also factisch schon einmal einen indischen Weber! Es wäre doch etwas gar zu naiv, wenn wir aus den indischen Dramen alles fortlassen wollten, was uns zu naiv erscheint". Ich muss gestehen, dass ich diese ganze Stelle nicht verstehe. Was soll die Beziehung auf die „ganz ähnliche Stelle im ersten Akte der Urvaçî"? Findet sich dort irgend etwas vom ûrustambha? Mein erster Eindruck, als ich obige Worte las, war eben der, dass dem só sein müsse, und dass also wohl die von Pischel jüngst publicirte draviḍische Recension der Urvaçî denselben weglasse, gerade so wie dies bei D. in Çakuntalâ geschieht. Ich hätte dann freilich zu erwidern gehabt, dáraus dass die draviḍische Recension der Urvaçî den dort, wo es sich um eine heavenly courtezan handelt, ganz am Platze seienden ûrustambha mit Unrecht ausgelassen habe, folge keineswegs, dass der Mangel desselben hier in der Çakuntalâ, wo es sich um

eine unberührte Mädchen-Blume, anâghrâtam pushpam, handelt, zu Unrecht bestehe. Aber — in der Urvaçî steht ja gar kein Wort von dieser „Lähmung der Schenkel“! Das Neue, was Pischel in der obigen Weise ausposaunt[1], besteht vielmehr einfach nur darin, dass die dravidischen Handschriften (S.) der Çakuntalâ die Stelle ebenso weglassen, wie dies bekannter Maassen in D. geschieht. (Pischel hätte nb. nicht „p. 18. 19. 20 ed. Böhtl.“ citiren sollen, wo der ûrustambha gar nicht erwähnt wird, sondern, wie er ja sonst stets thut, Chezy 25, 5, wo er factisch vorliegt.) Nun, was ist denn daran so Wunderbares? Nach Pischel's Meinung sind ja S. und D. zusammengehörig, D. erst secundär aus S. geflossen, es ist somit ganz selbstverständlich, dass S. mit D. auch hier übereinstimmt! — Was dann übrigens die Sache selbst betrifft, nun, „die Geschmäcker sind ja verschieden“! indessen auf die Gefahr hin, dass Pischel mich einen „Puritaner à la Monier Williams“ nennt (derselbe erhält diesen Beinamen p. 14 deshalb, weil er in der nach P. „ganz unschuldigen“ Liebesscene im 3. Act eine „indelicate imagination“ findet), muss ich doch bei meiner früheren Meinung bleiben. Ich bin gerade nicht übermässig zimperlich in solchen Dingen, wofür ich mich auf Ind. Stud. 5, 400 und meine Arbeiten über Hâla berufen kann, aber es will mich nun einmal doch nicht so recht anmuthen, dass hier Çakuntalâ, die sich doch bis dahin sehr reservirt gehalten hat, bei dem raschen Aufbruch so brevi manu von ihren Schenkeln sprechen und in die Worte ausbrechen sollte: „wehe! wehe! meine

[1]) die dabei in Anwendung gebrachte Retourkutsche (vgl. oben p. 57) ist um so geschmackloser, als sie hier wirklich gar keine Pointe hat.

Schenkel sind wie gelähmt, ich kann nicht fort[1])". Es kommt dazu, dass diese Worte im Verein mit den vorhergehenden der Aṇasûyâ den Zusammenhang direct unterbrechen, denn die Worte des Königs: gachantu bhavatyaḥ passen nur als Antwort auf die Bitte der beiden sakhyau: aṇujâṇâhi ṇo uḍaagamaṇe. Es erscheint mir als unpassend, dass Anasûyâ, ohne erst die Antwort des Königs auf diese ihre Bitte abzuwarten, sogleich zu einer an Çakuntalâ speciell gerichteten Aufforderung, sich zu beeilen, auf die dann eben jene Worte der Çakuntalâ die Antwort geben, schreiten sollte[2]); und es scheint mir eben das Dazwischenschieben dieser beiden Sätze einfach aus dem Wunsche hervorgegangen, die Situation des Scheidens möglichst drastisch auszumalen und hinauszuziehen, gerade wie ich dies denn auch meinerseits für die in B. vorliegende Ausspinnung der Liebesscene im dritten Akt annehme. Ich würde mich indessen nicht für berechtigt halten, diese beiden zwischengeschobenen Sätze direct zu streichen, wenn sie in allen Recensionen vorlägen; fehlen sie jedoch factisch in deren zwei und liegen nur in einer dritten vor, nun, so sagt mir mein ästhetisches Gefühl, dass diese letztere im vorliegenden Falle nicht den echten Text enthält. Es kommt ja endlich gerade auch dás noch dazu, dass auch in der Urvaçî der ûrustambha sich nicht findet (während er doch dort in der That ganz der Situation entsprechen würde), sondern der Dichter daselbst nur von

---

[1]) wörtlich: ich bin meiner nicht mächtig durch Schenkellähmung.

[2]) und zwar noch dazu unter Verwendung desselben Wortes pajjâula, das sie eben erst in den an den König gerichteten Worten gebraucht hat.

dem Hängenbleiben des Gewandes spricht, welches auch in der Çakuntalâ kurz erwähnt wird[1]).

Wenn somit Pischel meint: „vom ästhetischen Standpunkt aus ist eine Einigung in der Recensionenfrage ganz unmöglich ... Sicher gehen wir nur, wenn zu den ästhetischen Gründen noch andere hinzukommen", so meine ich nunmehr diese letzteren in vorliegendem Falle zur Genüge beigebracht zu haben. — Was sodann aber sein eigenes Beispiel anbelangt, die Differenz nämlich in Bezug auf den Umfang des fünften Aktes, wo der Kämmerer in B. gleich im Eingang desselben, in D. dagegen erst später auftritt, so würde dér Grund, durch den Pischel es für „genügend bewiesen" hält, dass „nur die bengalische Recension den echten Text überliefert, und wir daher von ästhetischen Gründen ganz absehen können", der Umstand nämlich, dass „die Gestalt des Kämmerers in allen Dramen und in den Definitionen der Rhetoriker durchaus dieselbe ist, und wo der Kämmerer auftritt, dies stets am Anfange des Aktes geschieht (so z. B. in Urvaçî Akt 3, Veṇîsaṃhâra Akt 2, Nâgânanda Akt 4, Mudrârâkshasa Akt 3, in dem Musterdrama im Pratâparudrîya Akt 2)", von meinem kritischen Standpunkte aus in der That zwar nicht, wie Pischel annimmt, ein Grund gegen die Ursprünglichkeit des Textes von B. sein, aber zum Wenigsten allerdings keineswegs als ein Grund dafür aufgeführt werden können. Ob wirklich ausser mir „Niemand weiter so argumentiren dürfte",

[1]) daneben hat die Cak. ja auch noch das Ritzen des Fusses durch die Grasspitzen. In B. liegen somit drei Hindernisse vor; es ist an zweien wohl genug, die Urvaçî hat überhaupt eben nur eines; vergl. Pischel in seiner dissert. p. 44: „cum omnes interpolatores res in maius augere argumentumque dilatare soleant"; ähnlich ibid. p. 38.

wie Pischel mit Zuversicht behauptet? Nun, er hat ja weder den „Niemand“ noch den „Jeden“, auf die er für sich zu recurriren pflegt, gepachtet. Meiner Meinung nach ist eben für die älteren Dramen die spätere Schablone, die sich ja erst nach ihnen gebildet hat, in keiner Weise maassgebend. — Factisch übrigens ist es gar nicht richtig, was Pischel sagt, dass nämlich der Kämmerer „stets am Anfang des Aktes“ auftrete. Gleich die sich unmittelbar anschliessenden Worte Pischel's: „mein ästhetisches Gefühl sagt mir, dass auch im 6. Akte (p. 140 fg.) die bengalische Recension den echten Text erhalten hat. Die Rolle des Kämmerer's ist dort so vorzüglich durchgeführt, dass ich an eine Interpolation nicht glauben kann“ beziehen sich auf eine Stelle, wo der Kämmerer nicht zu Anfange des Aktes, sondern erst später auftritt! Eben dasselbe ist z. B. gleich im ersten Akt der Mâlavikâ der Fall, so wie Urvaçî Akt 5. Ich brauche hier wohl kein Wort weiter hinzuzufügen.

Obwohl in meinem „Artikel noch viele Einzelheiten enthalten sind, die zum Widerspruch herausfordern“, so will Pischel doch „hier nicht näher darauf eingehen“. Es kam ihm nur darauf an, sein „kritisches Verfahren zu schützen“ und zu zeigen, dass meine Ansichten „lediglich“ aus meinem „Mangel an Sachkenntniss“ geflossen sind. Ob ihm dies wohl gelungen ist?

„Solche Ansichten wie die über dṛikshase bedürfen überhaupt keiner Widerlegung; sie richten sich ganz von selbst. Es giebt Dinge, von denen man nicht direct nachweisen kann, dass sie widersinnig sind, wie Weber fordert, die aber doch derartig sind, dass sie eine Discussion nicht gestatten. Dazu gehört das Desiderativ dṛikshase,

dessen Entdeckung nicht gerade zu den ruhmvollsten Errungenschaften der vergleichenden Sprachforschung zu gehören scheint. Auch die Wurzeln dekkh und dakkh werden durch Weber nicht „gefeit“ bleiben, sondern sehr schnell aus der Çaurasenî — ich sage ausdrücklich aus der Çaurasenî, nicht: aus den Dramen[1]) (cfr. Weber p. 43. 44) — spurlos verschwinden. Meine Ausgabe der Urvaçî zeigt, dass auch dort die dravidischen Handschriften dekhkh haben. Welcher Kritiker würde es wohl wagen, dies dort als besondere Alterthümlichkeit anzusehen und danach etwa Bollensen's Text zu ändern?“ — Ich bediene mich derselben Freiheit wie Pischel, enthalte mich jeder Discussion über diese Sätze und verweise einfach auf meine frühere Darstellung. Ich füge nur noch ein wichtiges Moment hinzu, das ich Bühler's freundlicher Mittheilung verdanke. Er schreibt mir nämlich unter dem 14. Juli: „Sie haben meiner Ansicht nach Recht darin, dass dekkh oder dakkh für driksh steht. Aber ich glaube nicht, dass es eine Desiderativbildung ist. Mir scheint es, dass es eine erweiterte Wurzelform ist, wie solche mit hinzugefügtem s vielfach im Sanskrit vorkommen, z. B. raksh, prush, bhaksh[2]). Ob pekkh oder dekkh bei Kâlidâsa stand, um das zu entscheiden, möchte ich erst noch mehr und bessere Quellen für das Prâkrit haben. In der alten Schrift sind pe und de nahezu identisch und werden oft verwechselt“.

Pischel fährt fort: „Noch viel weniger denke ich

[1]) dies ist doch schon ein Fortschritt. Beiträge 7, 458 heisst es wörtlich: „beide Formen dakkh und dekkh sind aus den Dramen hinauszuwerfen . . . Die Çaurasenî kennt nur pekkh . . . Selbst im Apabhrança ist in der Prosa nur pekkh zulässig . . .“

[2]) nun, das ist ja doch im Wesentlichen ganz dasselbe, was auch ich mit Benfey etc. annehme, s. oben p. 77. 78.

auf die persönlichen Beleidigungen im Einzelnen zu antworten, die Weber in seine Prâkṛit-Studien eingeflochten hat. Lob und Tadel lassen mich höchst gleichgültig, sobald sie nicht der Sache, sondern der Person gelten". Wie Pischel es fertig gebracht hat, diesen Satz zu schreiben und drucken zu lassen, ist mir doch nahezu unfasslich. In meinen „Prâkṛit-Studien" sollen persönliche Beleidigungen gegen ihn enthalten sein? Mein Tadel soll nicht der Sache, sondern seiner Person gelten? Und er will dabei gleichgültig geblieben sein?! Nun, um von unten anzufangen, ich weiss, dass ihn mein Lob nicht gleichgültig gelassen hat, und dass auch der Tadel es nicht gethan, dafür liegen die Beweise ja doch wohl auch vor?! Wie ferner kann man überhaupt bei wissenschaftlichen Discussionen die Sache an und für sich, ohne Bezug auf die Person, loben oder tadeln? Das Umgekehrte ist ja freilich möglich, und dárum handelt es denn auch in der Regel dabei nur, ob sich Lob und Tadel auf das Verhältniss der Person zu der Sache oder auch auf anderweitige ausserhalb der Sache selbst liegende Verhältnisse beziehen. Letzteres kann indessen unter Umständen auch ganz berechtigt sein, wie z. B. eben gerade hier, wo Pischel ja doch seinerseits zu Allen, die seiner Meinung nicht sind oder nicht sein sollten, von vorn herein eine äusserst feindselige Stellung eingenommen hat. Unusquisque, qui sano utitur judicio — provoco ad omnes judices etiam eos in quorum medullis et visceribus haeret recensio Dev. — qui sano utuntur judicio — qui hic non sentit alienam manum is mehercle λημᾷ κολοκύνταις — vesani esset contendere — unusquisque sentiet — recensionis Dev. auctor homo nimirum ingeniosissimus consideravit ne

pueri in incerto manerent — quid de tota recensione Dev. sit statuendum nunc videbis nisi forte eris tenebrio — dies sind so ein paar Lesefrüchte aus seiner Dissertation[1]). Derselbe Ton aber herrscht auch in Allem, was Pischel seitdem geschrieben hat. Und wenn ihm nun Jemand, der ihm wahrlich die ausgiebigsten Beweise dafür gegeben hat, dass er ihm aufrichtig wohl will, darüber Vorhaltungen macht, erst milde, dann, als dies nichts fruchtet, schärfere und scharfe, so nennt er dies „persönliche Beleidigungen"?! Quis tulerit Gracchos de seditione querentes? Im persönlichen Umgang ist Pischel ja von der liebenswürdigsten Bescheidenheit. Ich habe daher auch stets die herzlichsten Sympathieen für ihn gehegt, ja ich kann mich derselben auch jetzt noch, wie schwer er mir dies auch, was der Leser dieser Blätter wohl zugeben wird, gemacht hat, nicht ganz entschlagen, denn ich habe eben die feste Ueberzeugung, dass er es durchaus ehrlich meint und nur aus einem glühenden, ich möchte fast sagen krankhaften, Eifer fehlt. Sobald er nämlich die Feder in die Hand nimmt, ist er wie von einem Dämon besessen. Seine unbedingte Ueberzeugung von der Richtigkeit dessen, was er für wahr erkannt hat, wandelt sich dann geradezu zum leidenschaftlichen Fanatismus und blendet nicht nur sein Urtheil und seine Umsicht, sondern auch das Gefühl für den Respect, den er der Wahrheitsliebe und dem wissenschaftlichen Streben seiner Vorgänger und Mitarbeiter schuldig ist. Jugendliches Ungestüm allein ist es nicht, was ihn treibt; ich fürchte, die Ursachen liegen tiefer.

---

[1]) ich habe vielleicht Unrecht damit gethan, dass ich nicht gleich bei der Anzeige seiner Dissertation diesen Ton öffentlich gerügt, sondern mich eben darauf beschränkt habe, dies mündlich zu thun.

„Ich bedauere aufrichtig, fährt Pischel fort, zu dieser Antwort gezwungen zu sein. Ich konnte aber unmöglich schweigen, da Weber meine Ansichten ganz irrthümlich aufgefasst und dargestellt hat. Eine Rechtfertigung vor den Lesern der Indischen Studien gestattete er mir nicht, indem er . . . versagte“. Ueber den letztern Punkt s. das im Eingang Bemerkte. Ich habe nunmehr, da die „Entgegnung“ nun einmal doch gedruckt vorliegt, sie denn auch ihrem wesentlichen Wortlaute nach den Lesern der Ind. Studien vorgeführt, die ja denn also weiter urtheilen mögen. Das Erscheinen eines neuen Heftes der Studien ist im Uebrigen dadurch beschleunigt worden, da es mir ja doch daran liegen musste, nicht zu lange mit meiner Antwort zurück zu bleiben. Dass Pischel hätte schweigen sollen, wenn er meinte, dass ich seine Ansichten ganz irrthümlich aufgefasst und dargestellt habe, dás konnte kein Mensch von ihm verlangen. Ob er nicht aber doch besser gethan hätte, diese Entgegnung zurückzuhalten und sich auf dás zn beschränken, was er in dem Vorworte zu seiner Ausgabe der draviḍischen Recension der Urvaçî in den Monatsberichten der hiesigen Königl. Akademie der Wissensch. 1875 p. 613. 614 bereits gesagt hatte? Alles nach dieser Richtung hin Bedeutsame findet sich wirklich dort schon, und zwar auch sehr scharf und klar, vor: das, was in der vorliegenden Erklärung neu ist, sind wesentlich nur die an jéner Stelle in sólcher Form nicht gut möglichen Invectiven gegen mich und meine wissenschaftliche Capacität überhaupt.

„Ich bin weit entfernt, schliesst P. freilich, die hohen Verdienste Weber's um unsere Wissenschaft zu verkennen, und will sie durchaus nicht irgen

verkleinern, ja, ich muss es als meine Ueberzeugung aussprechen, dass kaum ein anderer Sanskritaner eine so umfassende Belesenheit besitzt wie er. Das Gebiet der indischen Literatur ist aber ein so grosses und mannigfaltiges, dass es selbst bei dem eisernsten Fleisse nicht möglich ist, in allen Fächern gleich gut bewandert zu sein: „man muss sich zu bescheiden wissen". Weber will überall den Ton angeben und ist von der Irrigkeit seiner Ansichten, die oft mit der grössten Hast aufgestellt sind, nur sehr schwer, wenn überhaupt, zu überzeugen. Deshalb hielt ich es für nöthig, ihm nochmals entgegenzutreten, werde nunmehr aber auf keinen Fall einen Streit fortsetzen, der mir längst widerwärtig ist". — Wie lassen sich wohl die oben gesperrt gesetzten Worte mit dem auf p. 4 (oben p. 169) vorliegenden summarischen Verdammungsurtheil in Einklang bringen, wo P. mein Verfahren als „sehr unwissenschaftlich" bezeichnet und die Meinung ausspricht, dass „mit solchen Halbheiten ... der Wissenschaft nicht gedient ist, dass sie vielmehr unser Studium verflachen und daher schädlich wirken"? Denn dás schliesst doch wohl — möchte ich wenigstens meinen — „hohe Verdienste um die Wissenschaft" wirklich aus?! Und wie nun derselbe, der Jenes geschrieben hat, und der überdem ja auch von meiner „Kritik" durchweg in so geradezu verächtlicher Weise spricht (p. 20 „da hört eben alle Kritik und Logik auf", p. 22 „was Weber für Kritik hält", p. 25 „von Weber's kritischem Standpunkte aus" .. „ausser Weber dürfte so Niemand argumentiren"), wie dér behaupten kann, er sei weit entfernt, meine „hohen Verdienste" zu verkennen und wolle sie durchaus nicht irgendwie verkleinern, ja, das fasse ich einfach nicht. — Auch der Vorwurf, dass ich

meine Meinungen „oft mit der grössten Hast“ aufstelle, steht in so grellem Widerspruch zu den auf p. 4 (ob. p. 169) der schwerfälligen Bedächtigkeit meines Verfahrens gemachten Vorwürfen, dass er sich von selbst erledigt. Und auch die in den vorhergehenden Worten enthaltene Mahnung, dass man ja doch bei dem grossen Umfange der indischen Literatur „nicht in allen Fächern gleich gut bewandert“ sein und darauf verzichten müsse, überall den Ton anzugeben, findet ebenfalls ihre ganz eigenthümliche Illustration in dem, was mir auf p. 19 (ob. p. 193) vorgehalten wird, dass ich nämlich seit 1860 „durch nichts gezeigt habe, dass ich seitdem die dramatische Literatur besser kennen gelernt habe“. Denn dámit wird ja doch gerade das Gegentheil erhärtet! Obschon ich nämlich auch auf diesem Gebiete, wie Pischel vermuthlich nun doch wohl wird anerkennen müssen, nicht so gänzlich unbewandert bin, habe ich eben doch nicht darüber geschrieben, und bin vielmehr erst durch die herausfordernde und tumultuarische Weise, mit der Pischel sélbst darauf den Ton anzugeben sich angeschickt hat, veranlasst worden, die Berechtigung dieses Tones zu prüfen. — Es muss mir nach allem dem denn wohl genügen, dass Pischel wenigstens meinem Fleisse eine gute Censur ausstellt, zumal er auf dém Gebiete ja auch wirklich competent, ja selbst Meister, ist. — Zu dem Schlusspassus endlich bemerke ich noch, dass Pischel vermuthlich doch wohl, nachdem er diese meine Antwort gelesen, genöthigt sein wird, auf den vorliegenden „Streit“, wie „widerwärtig“ er ihm auch sein mag (ich möchte hier ein geflügeltes Wort aus hohem Munde anführen: ich kenne solche Gefühle auch, aber ich spreche sie nicht aus), zurückzukommen. In wissen-

schaftlichen Streitfragen lässt sich dgl. nicht verschwören. Pischel kann, was ich hier sage, nicht ignoriren. Dessen übrigens kann er sicher sein (und ich glaube dafür doch auch schon bisher genügende Bürgschaft gegeben zu haben), dass ich jeder wirklichen Belehrung und Berichtigung zugänglich bin. Ich habe ja überhaupt meinerseits in dieser ganzen Sache, um die es sich hier speciell handelt, bisher selbst noch keineswegs irgend ein „Verdict" gefällt, sondern mich einfach nur dafür erklärt und meine Gründe dafür angegeben, dass die Frage eben noch nicht spruchreif sei, wenn sie es überhaupt jemals werden sollte.

Wir kommen nunmehr zu einer erfreulicheren, hiermit im nächsten Zusammenhange stehenden Aufgabe, der Prüfung nämlich der bengalischen Recension des ersten Aktes der Çakuntalâ, wie uns derselbe jetzt nach Pischel's Text-Constituirung in der neuesten Auflage von Stenzler's Sanskrit-Elementarbuch (1875) pag. 70—93 vorliegt[1]).

Zunächst wenden wir uns zu einer Vergleichung dieser neuen Textform der bengalischen Recension mit den bisher vorliegenden beiden Ausgaben derselben durch Chezy, $= \chi$, und Premacandra, $= \pi$[2]). Die Differenzen sind bei diesem einen Akte theils nicht gerade besonders gross, theils kann ich mich, auch abgesehen von der principiellen Ersetzung des h in mihuṇa 79, 12 und maṇoraha 80, 4. 81, 3 durch

---

[1]) „der Text beruht auf kritischem Material, welches Dr. Pischel mir zur Verfügung stellte" heisst es in Stenzler's Vorrede.

[2]) und zwar unter Anschluss von Chamb. 308 $= \delta$, da diese Handschrift ja im 1. Akte auch nach P.'s Annahme zur bengal. Rec. gehört. Die von P. (s. oben p. 68) benutzte Ausgabe Râmamayaçarman's stimmt im Text wesentlich mit π überein. — Von den D.Texten bezeichne ich Chamb. 272 durch ε, Böhtlingk's Ausgabe durch ζ, die von Williams durch η, die von Burkhard durch ϑ.

dh[1]), keineswegs durchgängig mit den von Pischel bevorzugten Lesarten einverstanden erklären[2]).

So ziehe ich gleich im Eingange der von P. adoptirten Lesung: sûtradhâraḥ (nepathyâbhimukham avalokya) ârye yadi nepathyam avasitaṃ tad ita âgamyotâm, abgesehen davon, dass auch für diese letzteren Worte die Lesart von χπδ: tad ihâ gamyatâm mindestens gleich gut ist, jedenfalls die daselbst (wie in D.) vorliegende Lesart nepathyavidhânam[3]) unbedingt vor. Es ist so schon hart genug, dass das Wort nepathya hier zweimal hinter einander steht, das erste Mal das Toilettenzimmer[4]), das zweite Mal die

---

[1]) bei saṇâdha 79, 8. 85, 9 hat wenigstens auch π so, während χ saṇâha zeigt; δ hat wie χ in allen fünf Fällen h, nicht dh.

[2]) ich nehme hier, wo nichts weiter bemerkt ist, blos solche Stellen vor, wo χπ Pischel gegenüber übereinstimmen.

[3]) δ hat nepathyâbhidhânam.

[4]) eine Glosse in δ erklärt nepathya hier direct durch yavanikâ; das Zimmer war eben durch einen Vorhang, denselben, der in den scen. Bemerkungen paṭa, paṭî heisst, in v. 22 der Mâlavikâ resp. tiraskariṇî genannt wird, von der Bühne getrennt. — Was das Wort selbst anbelangt, so scheint mir die örtliche Bedeutung die ursprüngliche, die Bedeutung: Putz dagegen erst die secundäre, gerade wie bei unserm: Garderobe Toilette selbst; vgl. noch die ähnliche Entwicklung der Bedeutungen bei antaḥpura, gynaikeion, Frauenzimmer. Etymologisch möchte ich nepathya aus patha, Weg und ni, nieder, hinein erklären, also etwa ein Zimmer (gṛiha), das von der Bühne aus niedriger lag, oder das von da aus als drinnen bezeichnet werden konnte? Die richtige Form freilich wäre naipathya; liesse sich der Ersatz des nai durch ne etwa durch prâkṛitische Einflüsse erklären (vgl. aus älter Zeit bheshaja für bhaishaja)? In nepathyagṛiha Mâlav. 22 liegt nepathya wohl in der meiner Meinung nach secundären Bedeutung: Putz vor, nicht etwa noch als adjectivischer Beisatz zu gṛiha, in seiner wie ich eben meine primären Bedeutung. — Gegen die obige Auffassung spricht denn freilich, wie es scheint, der Gebrauch des Wortes, da sich dasselbe, nach Haag's feiner Bemerkung zu Mâlavikâ p. 35 (1872), bei Kâlidâsa im Texte selbst nur in der Bedeutung „Toilette", dagegen in der Bedeutung „Garderobenzimmer" nur in den scenischen Bemerkungen gebraucht findet (s. auch Pet. W.), insofern diese letzteren ja, zum Wenigsten gesagt, doch nicht ganz dieselbe

Toilette selbst bezeichnet; diese Härte wird aber wenigstens etwas gemildert, wenn es das zweite Mal nicht allein sondern der Zusatz vidhânam dabei steht, der ja zudem ergänzt werden müsste, wenn das Wort allein gebraucht wäre (s. Böhtlingk p. 144).

71, 4 evvaṃ kkhu edaṃ, an Stelle von evaṇ ṇedam. Beides ist gleich gut, Letzteres aber, so weit ich, freilich nur mit den mir vorliegenden Hülfsmitteln, sehen kann, besser bezeugt (auch δ und D. lesen so), somit kein Grund da, es zu ändern. — Ganz dasselbe gilt von kṛishṇaçâra 72, 11. 73, 16 für kṛishṇasâra (so auch δ D), und zwar dies um so mehr, als Pischel das unmittelbar daneben stehende sâraṃga 72, 6. 13 só, nicht mit anlautendem ç, schreibt.

72, 6 hier ist wie 90, 17 die D. Lesart (s. Böhtlingk Einl. p. XI) Dushyanta adoptirt; geben also die Bengali-Mss. auch, wie das Sâhityadarpaṇam[1]), sie, nicht Dushmanta? δ indess liest beide Male wie χπ.

72, 18 dem prayatnât prekshaṇîyaḥ ziehe ich prayatnapreksh° (der visarga in prayatnaḥ preksh° in χ ist natürlich zu tilgen) entschieden vor; ebenso lesen auch δD; das erste Glied ist als Instrumental zu fassen; vgl. stimitanayanaprekshaṇîya in Megh. 60.

73, 23 ein Pfeil darf nicht auf diesen zarten (weichen) Gazellenleib geschleudert werden, gleichwie nicht Feuer auf einen — Blumenhaufen? pushparâçau (ebenso δεηϑ); auch hier ziehe ich den Baumwollenhaufen tûlarâçau

---

Auctorität haben, wie eben der Text selbst. Eine etymologische Begründung für diese auch im Pâli (wo freilich annoch nur aus Abhidhânapp. belegte) alleinig geltende Bedeutung: Toilette, Kostüm, Putz weiss ich indess gar nicht beizubringen, und so mag es denn einstweilen doch bei obiger Vermuthung bleiben.

[1]) die neue Calc. Ausgabe 1869 hält übrigens an Dushmanta fest.

in $\chi\pi$ (so auch ζ, s. Böhtlingk p. 155) vor. Blumen sind ja zwar auch zart und weich, aber zum Feuer gerade haben sie keine specielle Beziehung, dagegen ist die Beziehung der Baumwolle zum Feuer sprüchwörtlich, s. Pet. W. unter tûla.

74, 7 hier fehlt der Vers: janma yasya Puror vançe gänzlich[1]); es spricht nur ein Eremit, und der Segenswunsch lautet bei ihm: sarvatho 'bhayacakravartinam putram âpnuhi. Was zunächst Letzteres betrifft, so möchte ubhayacakravartin denn doch ziemlich schwer verständlich sein! ubhayalokacakr°, wie χ hat, macht dagegen den Eindruck der Glosse; am einfachsten ist mit $\pi\delta$ und D blos cakra° zu lesen[2]). — Sodann aber vermisse ich meinerseits den Vers selbst und das Sprechen beider Eremiten doch nur ungern. Der Vers enthält im Munde des Aelteren ein Lob, und einen Segenswunsch (natürlich ist mit $\pi\delta$D putram evaṃgunopetam zu lesen), den der Zweite, Jüngere, allein, und zwar, was Jener schon vorher that, unter beschwörender Erhebung der Hand (so wenigstens π, und ähnlich D), nochmals wiederholt. Gerade diese Wiederholung macht einen feierlichen Eindruck. Nun enthält allerdings der Vers nichts, was nicht davor und danach auch in Prosa gesagt wäre, indessen dies trifft ganz strict doch nur — und wir müssen hier, wie auch weiter noch im Verlauf hie und da, etwas, was eigentlich erst unten hin gehört, schon jetzt vorausnehmen — auf die bengalische Recension zu; dá heisst es ja allerdings vor dem Verse ziemlich schleppend bei P.: ucitam evai 'tat Puruvançaprabhavanarendrapradîpasya

[1]) auch in δ fehlt er, steht erst am Rande.

[2]) sollte in dem ubhaya etwa eine missverstandene scenische Bemerkung ubhau vorliegen?

(etwas leichter: Puruvaṅçajâtasya nar° in χδ, und: Puruvaṅçaprabhavasya narendradîpasya in π), und nach só detaillirtem Hinweis auf die Herkunft des Königs will der Vers: janma yasya Puror vaṅçe in der That nicht recht am Platze scheinen. Liest man dagegen mit D nur: sadṛiçam[1]) evai 'tat Puruvaṅçapradîpasya bhavataḥ, so ist die Wiederholung nicht mehr so auffällig, und der Vers vielmehr, nebst der weiteren Bekräftigung, als solenner Ausdruck des Dankgefühls ganz am Platze.

74, 8 gṛihîtam (auch δ) statt pratigṛihîtam (so auch D), welches Letztere in der vorliegenden Verbindung solenn üblich ist, s. Pet. W. unter grabh mit prati 9).

74, 19 hier steht sai 'va mâṃ viditabhaktim maharshaye nivedayishyati, anstatt: viditabhaktir mâm (so auch δ), in directem Widerspruch mit Pischel's specieller Auseinandersetzung in seiner dissert. p. 24. 25, wo er die letztere Lesart, die lectio Bengalica, als die „unice vera" bezeichnet, von der ersteren, der lectio Devanâgarica, dagegen sagt, dass sie „valde obscura" sei: „erunt nimium qui in hac ipsa obscuritate vetustiorem recensionem agnoscere velint; obtrudant eum (eam) Kâlidâsae quicunque volent, ego nunquam imputabo". In der That ist aber der Accusativ viditabhaktim, auch wenn man nicht mit Bengal.: maharshaye kathayishyâti oder nivedayishyati (so Pischel und δ) liest, sondern bei D: maharsheḥ[2]) karishyati verbleibt, keineswegs dunkel: „sie wird mich zu Einem machen, dessen bhakti dem maharshi bekannt

---

[1]) so auch δ; und vgl. Urv. sarisaṃ edaṃ somavaṅsasaṃbhavassa.

[2]) zu dem Genitiv maharsheḥ s. Pischel's eigene Angaben in der dissert. p. 36.

ist"[1]). Der Nominativ viditabhaktir lässt sich ja auch hören, aber es fehlt dann ein eigentliches Object der Meldung; mâm allein ist zu wenig dafür. Und dies ist denn wohl auch der Grund, weshalb P. nunmehr hier die lectio Devanâgarica doch zu Ehren angenommen hat, freilich auf die Gefahr hin, damit dem gleichen Vorwurf zu verfallen, den er auf derselben Seite seiner dissertat. (pag. 25) gegen Kâṭavema, Böhtlingk und Williams richtet, dass sie nämlich nach Belieben auch Lesarten aus B in D aufgenommen hätten.

75, 1 akathito 'pi vijnâyata[2]) eva für einfaches: jnâyata eva (so auch δ D), das mir eher besser scheint.

75, 22 nivarte statt nivartishye (δ hat nivartay—Loch); das Praesens verdient den Vorzug (auch D hat upâvarte).

76, 2 idaṃ tapovanaṃ tâvat für: idam âçramapadaṃ yâvat (so auch δ); tapovana war eben erst da, und âçramapada folgt sogleich; die Lesung von D âçramadvâram, auf welche auch das dvârâṇi im folgenden Verse hinzudeuten scheint, ist meiner Meinung nach beiden Lesarten vorzuziehen.

76, 3 praviçya praveshṭakena nimittaṃ sûcayitvâ; so auch π; aber χ hat pravishṭakena, „mit einem Eingangs-pas" etwa (s. Pet. W.), was vorzuziehen scheint; die Erklärung Premacandra's von praveshṭakena durch: bâhunâ leidet daran, dass sonst nur praveshṭa in dieser Bedeutung vorliegt; auch würde man nicht den Instrumental, sondern den Locativ als den Ort des nimitta erwarten; endlich steht nimittam sûcayitvâ in der Regel allein ohne Angabe des betreffenden Körpertheiles. In δ fehlt das Wort ganz, ebenso in D, s. unten; für praviçya steht in δ praviçan.

---

[1]) bei Pischel's Lesung ist der Sinn: „sie wird mich dem maharshi melden als einen, dessen bhakti ihr bekannt ist".

[2]) so δ sec. manu.

76, 17 ṇomâliâkusumapelavâ anstatt: paripelavâ; die nicht unwillkommene Verstärkung durch dies pari fehlt auch in δ und D.

76, 18 edesuṃ χδ, edâṇaṃ π und D, fehlt hier, und doch ist ein dgl. Hinweis auf die Bäume (also edâṇaṃ zu lesen) geradezu nothwendig, da das unmittelbar 77, 1 folgende edesuṃ sich auch auf die Bäume bezieht, was aber nur dann möglich ist, wenn eben hier ein auf sie hinweisendes Pronomen vorliegt; denn sonst würde edesuṃ dort auf das hiesige pariûraṇesuṃ gehen; oder wir müssten mit D den Singular pariûraṇe in den Text setzen.

76, 19 aṇasûe. Es gehört zu den ganz hervorstechenden Eigenthümlichkeiten der Beng. Rec., wie sie uns bisher durch Sir W. Jones und Chezy bekannt war (es schliesst sich ihnen ausser Çaṃkara auch δ an), dass die Freundin der Çakuntalâ darin nicht wie in D Anasûyâ, sondern Anusûyâ heisst. Allerdings hat auch schon die ältere Calc. Ausgabe (s. Böhtlingk Einl. p. XI) ebenso wie π die erstere Namensform, und Pischel schliesst sich denn nun also auch dem an. Unstreitig ist dieselbe leichter zu erklären; ob die andere aber wirklich nur „eine schlechte Lesart" ist, wie Pet. W. annimmt, das möchte doch noch fraglich sein; „difficilior" ist sie unbedingt, und eben darum könnte sie wirklich etwa auch gerade ursprünglicher sein. Ich muss wenigstens gestehen, dass der Hinweis auf die Pâli-Nebenform usûy für asûy, s. E. W. Kuhn Beiträge zur Pâli-Gramm. p. 23 mit Bezug auf Fausböll's Five jâtakas p. 13. 38[1]), mich in dieser Beziehung etwas stutzig macht.

[1]) F. selbst vergleicht usûy in anusuyyam mit irshy, bezieht jedoch Anusûyâ bereits direct darauf; erst Kuhn hat dafür eben auch die richtige Erklärung durch asûy gegeben, s. auch Childers Pâli Dict. unter usûy.

Und nimmt es mich daher in der That Wunder, dass sich Pischel nicht unter diesen Umständen (Fausböll's Vergleichung datirt aus 1860) gerade dieser Namensform speciell als eines Beweises für seine Ansicht von der Echtheit der bengal. Recension bedient hat. Es muss somit doch wohl mit der weiteren kritischen Beglaubigung dieser Lesart in den Handschriften nicht sehr günstig stehen?

77, 1 mamăvi für mamâvi (auch δ); aber 84, 13 steht auch hier mamâvi, und 85, 14 savvasseṇâvi.

77, 9 sakautukam (so auch δ) nach nirvarṇya fehlt in $\chi\pi$, wie in D; es ist auch unnöthig, ob etwa durch den Wunsch hervorgerufen, dem folgenden savismayam gegenüber den Beginn einer Klimax darzustellen? âtmagatam, wie π hat, ist natürlich ganz ungehörig.

78, 13 çaivalenâ 'tiramyam ist unbedingt falsch. Alle mir bekannten Texte der B sowohl wie der D haben: 'pi ramyam, was auch theils der Sinn, theils der Parallelismus mit den folgenden beiden Zeilen fordert. Auch der Schol. zum Daçarûpa sowie die mir bekannten drei Ausgaben des Sâhityadarpaṇa lesen so.

78, 16 der zweite Vers (kaṭhinam api), der in $\chi\pi$ dem König in Bezug darauf, dass die Anmuth der Çakuntalâ durch das Baumrindengewand nicht leidet, in den Mund gelegt wird, fehlt hier mit Recht; ebenso auch in δ und D, er ist eben wohl eine Interpolation (s. noch Böhtlingk pag. 162).

79, 1 ettha χ, aber $\pi\delta$ haben ebenfalls idha; — das Deminutiv muhuttaaṃ (so auch D) vermisst man ungern; allerdings hat auch δ, wie Pischel, blos muhuttam.

79, 12 vadiaro für radiaro, mit Recht; so auch δ und D.

79,13 aaṃ ca baddhaphaladâe[1]) statt: aam pi bahuphaladâe (so auch δ); ein Baum ist ja aber doch nicht dann „bereit zum Genusse", wenn er „Früchte angesetzt" hat, denn diese sind ja dann eben noch nicht reif; wohl aber, wenn er „viele Früchte" hat, denn bei solcher Angabe wird man nur an reife Früchte denken. — Es scheinen mir im Uebrigen die „Früchte", die denn doch immer schon auf ein vorgerücktes Stadium der Entwicklung hinweisen, hier überhaupt nicht recht zu passen; nicht, dass der Baum Früchte angesetzt hat oder deren viele zum Genusse reife darbietet, ist hier die Pointe, sondern, dass er sich ebenso (vergl. das 'pi in χπδ) wie die ihn umrankende navamâlikâ in voller Jugendfrische befindet; die Lesart von D baddhapallavadâe entspricht dem besser.

80,4 attagado (manoradho, natürlich maṇo°) für attaṇo cittagado[2]); ebenso 81,3, wo χ indess attaṇo allein hat, und δ wie Pischel attagado liest.

· 81,8 der nach den Worten der Çakuntalâ: ṇûṇaṃ esa de attagado maṇoradho noch folgende Zusatz: ṇa tâva (χ, tâ ṇa π) de suṇissaṃ vaaṇam fehlt bei Pischel (und in δ). Allerdings kommt er weiter unten (86,2) in wesentlich derselben Form noch einmal wieder. Indessen, dies allein genügt wohl nicht dazu, ihn hier zu verwerfen; denn es

---

[1]) dies ist das einzige Mal, dass hier im Prâkṛit ein einzeln stehendes b beibehalten ist (nach m findet es sich noch in: cumbia 71, 14, sambaddha 88, 10, und in Verbindung mit bh in: abbhatthaṇâ 81, 4, labbhadi 89, 8); sonst findet sich hier im Prâkṛit nur v; insbesondere ist skr. p, wenn es nicht bleibt, stets nur durch v vertreten. Dies ist hier insofern ja auch ganz in der Ordnung, als ja die bengalische Schrift überhaupt gar kein b kennt, somit alle b, die sich hier, auch im Sanskṛit, finden, nicht auf handschriftlicher Auctorität beruhen.

[2]) δ hat: attaṇo (appaṇo prima manu) de cittagado maṇoraho.

sind ja gerade die hier vorhergehenden Worte einfach auch nur eine Wiederholung solcher, die ganz kurz vorher schon ebenso da waren. Ja man möchte meinen, gerade dieser Umstand mache es vielmehr wahrscheinlich, dass sie hier nicht nochmals ganz gerade so, ohne jeden weiteren Zusatz, wiederholt seien, trete also für die Berechtigung eines solchen Zusatzes direct ein.

82, 8 hier fehlt jede einleitende Bemerkung des Königs vor den beiden Versen, in denen er sein Entzücken über den Anblick der Çakuntalâ bei ihrer Bedrängniss durch die Biene ausspricht; ebenso auch in δ; in χ aber haben wir: aho ramaṇîyakam aryâḥ, und in π: sâdhu bâdhanam api ramaṇîyam asyâḥ (diese letztere Lesart liegt auch bei Williams direct vor, und in der That wohl der sonstigen lectio Devanâgarica: sâdhvasârâdhanam api eigentlich zu Grunde?). Etwas der Art vermisst man jedenfalls nur ungern[1]).

82, 13 mit Recht fehlt hier der nur in π sich findende dritte Vers, der geradezu den Bienentanz der Bajaderen zum Vergleich heranzieht; die Gelegenheit zu einer solchen Interpolation war allerdings verlockend und bot sich von selbst dar.

82, 17 na bhetavyam zweimal (ebenso δ); da aber sofort die Angabe folgt: ity ardhokte, ist es an einem Male wohl völlig genug.

83, 8 das ṇo nach iaṃ (so auch δ und D) fehlt in $\chi\pi$ wohl mit Unrecht.

84, 1 den Voc. bhavati hat auch χ und die erste Hand in δ, aber der Gen. Plur. bhavatînâm in π, zweite Hand

[1]) vergl. aho sarvâsv avasthâsu ramaṇîyatvam âkṛitiviçeshâṇâm Böhtlingk 80, 7. Mâl. 20, 10. 21, 10.

in δ (und D) findet sich ebenso weiter unten 92, 8 und scheint mir den Vorzug zu verdienen.

84, 8 kiṃ ṇu kkhu, während χ gar nichts, π nur kadhaṃ hat; da in der zweitnächsten Zeile in allen drei Editionen ko ṇu kkhu wiederkehrt, scheint mir kiṃ ṇu kkhu (so auch δ und D) hier unmittelbar vorher bedenklich; es erledigt sich dies Bedenken indess, wenn man die beiden Zeilen restituirt, welche P. seinerseits hier

84, 10 auslässt: râjâ (sarvâ avalokya) aho samânavayorûparamaṇîyaṃ sauhârdyam atrabhavatînâm, und die man in der That nur ungern vermisst; sie stehen auch (mit einigen Abweichungen) in δ und D.

84, 15 kadaro uṇa ajjeṇa râesivaṅso alaṃkarîadi kadaro vâ . . ., anstatt: kadaro uṇa râesivaṅso[1]) alaṃkarîadi ajjeṇa kadamo vâ. Man sollte allerdings meinen: entweder beide Male kadaro oder beide Male kadamo; da nun aber das zweite Mal alle Autoritäten, so weit sie mir nämlich vorliegen (δ inclusive), kadamo haben, und nur in Bezug auf das erste Mal eine Differenz derselben besteht (π hat eben auch da wie D: kadamo), so neigt sich die Schale anscheinend zu Gunsten dieser Lesart.

85, 12 hier fehlt idha (δ hat ida!) vor saṃṇihido; das „hier" scheint mir aber nicht gut zu entbehren; auch hat D das entsprechende ettha.

87, 10 hier ist der scenischen Bemerkung: sasmitaṃ Çakuntalâṃ vilokya noch ein râjâbhimukhî hinzugefügt[2]); es ist aber noch viel schalkhafter von Priyaṃvadâ, wenn sie sich bei ihren an den König gerichteten Worten gar nicht

[1]) δ hat vaṇṇo!

[2]) ebenso δ, und ähnlich D, wo resp. die deutlich secundäre Lesart: nâyakâbhimukhî.

ihm zuwendet, sondern nur Çakuntalâ ansieht. Dagegen vermisst man hier (wie in δ und D) 87, 11 ungern das lakkhîadi[1]) nach ajjo, auf welches der König in seiner Antwort 87, 13 (samyag upalakshitam, resp. upalakshito 'ham) direct anzuspielen scheint.

89, 3 ṇa labbhadi gantum anstatt: ṇa arihadi gantum in χ, nâribasi g. in π; so auch δ (wo labhbhadi); es ist dies allerdings dem: ṇa juttaṃ de in D, welches eben erst da war, allem Anschein nach[2]) überlegen, andererseits indessen doch auch wieder ein fast etwas zu gewählter Ausdruck, während √arh weit näher liegt, in der vorliegenden Bedeutung eben viel gebräuchlicher ist; Priyaṃvadâ selbst braucht dieses Verbum etwas weiter unten (89, 17) noch einmal.

89, 6 zu dem liebkosenden Deminutivum attâṇaam liegt hier, wo Priyaṃvadâ streng thut, kein rechter Anlass vor; auch δ und D haben blos attâṇam.

90, 4 π hat jaṇaṃ nach edaṃ, was mir passend scheint; s. 84, 8.

90, 15 rakshaṇâyai für rakshaṇâya; ein Fem. rakshaṇâ ist bedenklich, findet sich dem Pet. W. zufolge nur noch bei Çaṃkara zu v. 105 (Böhtlingk); D und δ haben rakshâyai.

91, 4 madanveshiṇas (so auch δ) für mamâ 'nveshiṇas mag ja etwa besser sein, auch D liest so oder asmad°, s. Böhtlingk p. 173; aber tapovanam anurundhanti für abhirundhanti (δ und D haben upa°, vergl. auch 75, 15) ist es schwerlich; Pet. W. hat nur eine ältere Stelle für rudh mit anu in der hier nöthigen Bedeutung, während es in

[1]) vgl. χ 50, 8. 97, 18. Mâlav. 27, 8. 63, 18.

[2]) man könnte freilich auch sagen, Priyaṃvadâ brauche absichtlich denselben Ausdruck wieder, den auch Anasûyâ eben gebraucht hatte.

der Regel anders gebraucht wird (vgl. anurodha). Auch haben $\chi\pi$ im zweiten Act an der entsprechenden Stelle ebenfalls wieder: sainikâs tapovanaṃ nâ 'bhirundhanti (δ hat abermals upa° wie D).

91,8 lagnaikadantaḥ (ebenso δD) für bhagnaikadantaḥ, das sich doch auch ganz gut vertheidigen lässt.

92, 7 das auch in D stehende bi nach bhûo vermisst man ungern; es fehlt indess auch in δ.

92, 10 kuravaa (wie D) für kuruvaa, wie auch δ hat.

92, 11 tâ, mit δ, für dâva (wie auch D hat); vergl. Hem. 4, 277.

Nachdem wir somit im Vorstehenden die hauptsächlichsten Differenzen des neuen Textes der beng. Recension von den bisherigen Ausgaben derselben vorgeführt, wobei wir theils denselben mehrfach ihnen gegenüber mit D stimmend, theils D überhaupt einige Male bereits im Besitze besserer Lesarten als B gefunden haben, gehen wir nunmehr zu einer directen Vergleichung der beiden Recensionen selbst und führen dabei ganz gleichmässig, wie es eben der Textverlauf an die Hand giebt, theils diejenigen Fälle vor, in denen D unserer Meinung nach sowohl dem neuen Text als den sonstigen B.Texten gegenüber den Vorzug verdient, theils diejenigen, in denen auch uns das umgekehrte Verhältniss stattzufinden scheint.

71, 6. 7 die Antwort des sûtradhâra lautet hier sehr schleppend: ârye kim anyad asyâḥ parishadaḥ çrutiprasâdanahetor[1]) gîtâd anantaraṃ (fehlt π, anantara χ) karaṇîyam asti. In D dagegen haben wir nur: kim anyad asyâḥ parishadaḥ

[1]) prasâdana stimmt mit D zusammen; $\chi\delta s$ haben prasâda, π pramoda; s stimmt im Uebrigen hier zu B, hat indess °heto (ḥ) saṃgî°; s. noch die Lesarten bei Böhtlingk p. 148.

çrutiprasâdanataḥ. Ich sollte meinen, dass hier alle Merkzeichen dafür zutreffen, dass die erstere Lesart „ex glossis orta est“.

71, 8 samassala, 10 und 17 âçritya, also dreimal hinter einander dieselbe Wurzel; D hat die beiden ersten Male, unter Zustimmung von π, ein anderes Verbum: adhikaria und (in der darauf bezüglichen Antwort): adhikṛitya.

71, 14. 15 das Metrum dieses Verses hat hier drei Moren zu viel; er ist zu scandiren:

khaṇacumbiâi[1]) bhamare-
hi[2]) uaha suumârakesarasihâiṃ |
avaaṃsaaṃti[3]) sadaaṃ
sirîsakusumâi[4]) pamadâo[5]) ||

In D dagegen lautet der Vers etwa:

îsîsicumbiâi bha-
marehi suumârakesarasihâiṃ |
odaṃsaaṃti daamâ-
ṇâ[6]) pamadâ sirĭsakusumâiṃ ||

Es frägt sich nun, welcher der beiden Texte verdient den Vorzug? Für B tritt uaha und die volle Form pamadâo ein (die zwar D auch hat, die aber daselbst nicht in das Metrum passt, wenn man nicht sadaaṃ lesen will), für D hingegen îsîsi (vergl. Var. 1, 3; in gaṇa svapna bei Hem. 1, 46; isiparissantâ Böhtl. 86, 12) und sirĭsa (so metri caussa; überliefert ist auch hier nur sirîsa).

---

[1]) so auch π, nicht °iṃ; davon, dass man im Prâkṛit Silben wie iṃ, hiṃ, cuṃb° kurz sprechen dürfe, s. Böhtlingk p. 149. 150 (nach Colebr. 2, 71. 72). Bollensen Urv. p. 524, wissen zum Wenigsten die gâthâ des Hâla nichts, s. meine Abhandl. darüber p. 52. 48.

[2]) nicht °him. [3]) besser mit π: odaṃs°, oder oaṃs°. [4]) nicht °iṃ.

[5]) oder umgestellt (so π): pamadâo sirĭsakusumâiṃ, wo sirĭsa aber eben mit ĭ zu lesen wäre; nach gaṇa gahĭra bei Var. 1, 18, s. Kâṭavema bei Böhtlingk p. 150; factisch findet sich çirîsha im gaṇa pânîya bei Hem. 1, 101.

[6]) so auch π.

Wenn nur irgendwie ein Anhalt in der Ueberlieferung da wäre, möchte ich übrigens statt îsîsi resp. isi vielmehr dara lesen; also: daracumbiâi bhamarehi uaha suumâra°.

71, 17 âlikhita iva bhâti (so auch δ, vibhâti π) sarvato rañgaḥ; bhâti fehlt in D (und χ), ist überflüssig.

72, 1 dem paḍhamaṃ jjevva ajjeṇa steht in D ajjamissehiṃ paḍhamaṃ evva gegenüber, wo dann übrigens das âryamiçra wohl ebenso wie Mâlav. 4, 6 auf die Versammlung geht, nicht mit Böhtlingk als Praedicat des Directors zu fassen ist (dieser selbst wird hier eben mit ajja, während in Urv. und Mâl. mit bhâva angeredet); — jjevva[1]) und saüntalam gehören zu jenen Formen der Beng. Rec., in denen dieselbe speciell zu den Regeln Vararuci's über die Çaurasenî (12, 28. 8) stimmt (Hem. 4, 279 verlangt yyeva); während evva dem jevva gegenüber mehr sanskṛitisch, ist saündalam dem saüntalam gegenüber mehr prâkṛitisch gefärbt, s. oben p. 61. 39—41.

72, 14 obschon syandane dattadṛishṭiḥ durch Mammaṭa geschützt ist, scheint mir baddhadṛishṭiḥ in D doch besser zur Situation zu passen; es ist kräftiger (vgl. auch die Reminiscenz in δ bei 91, 11); — ob 72, 16 mit Mammaṭa çashpair oder mit D darbhair zu lesen, wird schwer zu entscheiden sein; doch muthet mich çashpair mehr an, da es speciell vom jungen Gras und vom Rehfutter gebraucht wird, vgl. hariṇaiḥ saçashpakavalaiḥ MBhar. 3, 11342 (s. Pet. W.); letzteres gilt freilich ebenso auch gerade für darbhâñkura (75, 12).

---

[1]) so hier durchweg, bis auf 79, 1. 5, wo das Wort nur mit einem v geschrieben wird; vgl. Bollensen Urv. p. 168.

72, 18 dem anupatata eva me gegenüber scheint mir anupadam eva in D vorzuziehen; der König hat so eben erst den Locativ anupatati von dem Wagen gebraucht; sollte er vier Zeilen darauf den Gen. desselben Particips nochmals, diesmal von sich selbst, gebrauchen? — Freilich verwendet der Verf. saṃvṛittaḥ sowohl in 72, 18 als zwei Zeilen darauf (und zwar ebenso auch in D); dies Wort dient ihm indess mehr oder weniger als eine Art Hülfszeitwort, s. 73, 16. 79, 12. 84, 9, so dass auf dessen unmittelbare Wiederholung nicht weiter besonderes Gewicht zu legen ist.

72, 21 der Erdboden war holprig, daher hat der sûta die Schnelligkeit des Wagens gehemmt, und das Reh hat so einen Vorsprung gewonnen; jetzt dagegen ist der Wagen mit dem König wieder auf ebener Erde, daher wird er nun das Reh leicht einholen. Somit ist der Genitiv samadeçavartinas te dem Nominativ samadeçavartî te vorzuziehen. Denn das Reh springt ja auch auf ebenem Boden noch rascher als auf holprigem; also, dass es sich seinerseits auf solchem befindet, macht es an und für sich nicht leichter, sondern vielmehr schwerer zu erreichen; aber dass der König selbst jetzt rascher fortkann, dás ändert die Situation.

73, 4—7 ob dem cyutakarṇabhaṅgâḥ gegenüber wirklich, wie Pischel dissert. p. 37 annimmt, die Worte in D: nibhṛitordhvakarṇâḥ „mirum quantum glossam redolent", ist mir denn doch sehr zweifelhaft; dass nibhṛita gerade bei Kâlidâsa in der Bedeutung „fest, unbeweglich" auch sonst noch vorliegt, ist denn doch gewiss kein Beweis dafür, dass es hier zu streichen sei, eher etwa das Gegentheil. Dagegen stimme ich dem bei, was Pischel ibid. p. 35—37 über die Lesarten der dritten Zeile bemerkt, wo die der Be

in der That den Vorzug verdient. Dafür aber kann ich wieder nicht umhin, in der vierten Zeile umgekehrt der Lesart von D: dhâvanty amî mṛigajavâkshamaye 'va rathyâḥ den Vorrang zuzusprechen[1]) vor der der bengal. Recension: dhâvanti vartmani taranti nu vâjinas te. Jene enthält einen unmittelbaren Hinweis auf das Reh und den Wetteifer der Rosse es zu überholen, während vartmani selbstverständlich, und taranti nu ohne dazu gehöriges Object etwas hart scheint; es enthält im Uebrigen die bengalische Lesart nur, was in der bengalischen Recension gleich darauf nochmals in der nächsten Zeile gesagt wird.

73,8 dem: katham atîtya hariṇaṃ harayo vartante gegenüber erklärt Pischel freilich (diss. p. 37. 38) die Lesart von D: satyam atîtya harito harîṅç ca vartante vâjinaḥ, als von der „impura manus" eines interpolator herrührend, welcher „homuncio" aus der vorhergehenden Zeile des genuinen Textes das Wort vâjinas „furabatur" und dafür rathyâḥ hineinsetzte. Das ist viel Pulver auf einmal! Factisch steht die Sache zunächst so, dass die in B vorliegenden Worte einfach nur das wiederholen, was darin schon in taranti nu eben gesagt war; dagegen enthält der zu ihrer weiteren Illustration (tathâ hi) aufgeführte, demnächst folgende Vers nichts, was sich unmittelbar darauf bezöge. Auch ist die allgemeine Bedeutung: Ross für hari zwar durch die Wörterbücher und sonst bezeugt

---

[1]) ich will damit natürlich keineswegs etwa sagen, dass man nun auch einen Text construiren solle, der bald der einen, bald der andern Recension folgte; davon kann nicht die Rede sein. Jede Recension muss vielmehr selbstständig für sich gehalten werden. Ich wäge hier ja nur den Werth der beiderseitigen Lesarten ab und finde eben, dass bald diese, bald jene Recension den Vorzug verdient.

(s. Pet. W.), immerhin aber doch selten. Jedenfalls empfiehlt es sich zunächst mehr, das Wort auch hier in derselben speciellen Bedeutung zu fassen, in der es der König selbst, bei ganz ähnlicher Gelegenheit, weiter unten (in v. 166 bei Böhtlingk) nochmals verwendet, nämlich als: Ross des Indra; harit sodann ist ja also Name der Sonnenrosse. Und wir erhalten somit als Lesart von D den freilich etwas hyperbolischen Ausruf: „wahrhaftig, die Rosse übertreffen noch die des Sonnengottes und Indra's"; damit ist denn aber theils etwas ganz Neues gesagt[1]), theils dient dázu die in dem unmittelbar folgenden Verse vorliegende Schilderung des Dahinfliegens der Rosse wirklich als Illustration. — Die sich an denselben in D direct anschliessenden Worte des Königs: sûta! paçyai 'naṃ vyâpâdyamanam | iti çarasaṃdhânaṃ nâṭayati fehlen meiner Meinung nach in B mit Unrecht (π hat sie übrigens); sie sind zur Erhöhung der Situation, ja zur bessern Motivirung der nunmehr folgenden Worte: na hantavyo na hantavyaḥ geradezu nothwendig. Vom blossen Hinterdreinjagen, so lange der Pfeil noch nicht aufgelegt ist, droht noch keine so dringende Todesgefahr; auch wird im Verlauf (in v. 11) ausdrücklich der Pfeil als kṛitasaṃdhâna bezeichnet, und zwar auch in B, während daselbst doch eben gar nichts dávon gesagt ist (das saçaracâpahastaḥ 72, 8 reicht dáfür nicht aus).

73, 13 dagegen fehlen meiner Meinung nach die Worte: âçramamṛigo 'yam in D mit Recht[2]); sie kehren 73, 20

[1]) Monier Williams p. 11 weist mit Recht auf die Parallelstelle Urv. 6, 7 hin: anena rathavegena pûrvaprasthitaṃ vainateyam apy âsâdayeyam mama hi . . .

[2]) ε hat sie übrigens.

wieder[1]) und sind da an ihrer richtigen Stelle; dort hat der vaikhânasa schon mehr Zeit, hier aber muss er sich auf den kürzesten Anruf beschränken, um nur zunächst: Halt! zu gebieten.

73, 16 bâṇapâtapathavartinaḥ; patha ist überflüssig, fehlt in D mit Recht (in η steht es zwar, da fehlt aber dafür pâta).

73, 16. 19 in B treten zwei tapasvin auf, ein Aelterer nämlich mit einem Schüler, in D dagegen deren drei, ein Aelterer mit zwei Schülern (74, 20 saçishyaḥ). Pischel hat nun (diss. p. 38) noch drei dgl. Fälle aufgeführt, wo in D mehr Personen als in B auftreten, und schliesst daraus: „vesani esset contendere in recensione Bengalica his locis alienam manum cerni; interpolatoris est rem augere et amplificare nulla cogente necessitate, in brevius contrahere eiusmodi locis nullo pacto". Seine Angaben sind jedoch nicht ganz genau. So ist es zuerst nicht ganz richtig, wenn er sagt: „p. 77, 11—18 in rec. Dev. tres singulae eremitarum feminae loquuntur, in rec. Beng. omnes una voce", denn auch in $\chi\pi$ liegen zwei Segenswünsche vor, der erste wird durch die Gautamî (tâpasînâm anyatamâ D) gesprochen, der zweite allerdings durch tâpasyas (Plural) zusammen, während jedoch in D zwar noch zwei dgl. Wünsche, aber nur von je einer tâpasî gesprochen, vorliegen; die grössere Zahl der Redenden liegt somit hier gerade in B vor! Es ist unrichtig sodann, dass die beiden ṛishikumâra, die in D statt des Einen 78, 11 (in χ) auftreten, übrigens Beide, auch in B, schon in Akt 2 da waren, „una voce

[1]) wo hier freilich wie in χ ein khalv vor ayam eingeschoben ist; $\pi\delta$ aber lesen wie D.

loquuntur"; vielmehr ist dies nur für den ersten Gruss richtig; danach spricht Jeder der Beiden für sich, und wenn denn nun der Zweite dabei von sich als „vayam âjnaptâḥ Çakuntalâhetor vanaspatibhyaḥ kusumâny âharateti" spricht, so sehe ich doch nicht ein, warum dieser Plural „vix tolerabilis" sein soll[1]); er schliesst einfach eben auch andere ṛishikumâra der Einsiedelei mit ein, die sämmtlich von Kaṇva ausgesandt waren, Blumen zu holen (von „lignum colligere" hat der Text nichts), von denen aber nur zwei, resp. in B gar nur Einer, den Auftrag erhielten, das dabei Gewonnene der Çakuntalâ zu überbringen. Endlich ist auch die Angabe: „p. 81, 12 in rec. Dev. tres discipuli in medium procedunt, nam pluralis: ime smaḥ usurpatur et D [δ] legit: praviçya trayaḥ çishyâḥ, in rec. Bengal. duo; tertii etiam in rec. Dev. per totum drama mentio non fit, sed duorum solum, Çârṅgaravae et Çâradvatae" nach verschiedenen Seiten hin unrichtig. Allerdings heisst es in $\chi\pi$: praviçataḥ çishyau | çishyau | bhagavann imau svaḥ. Aber was geht vorher? kva nu te Çârṅgarava-Çâradvatamiçrâḥ?, also ein Plural[2]); es stehen mithin die beiden Genannten nicht allein, sondern es gehören zu ihnen noch Andre, die sie nur führen, wie es denn ja auch schon χ 76, 14 ganz ebenso, im Plural, hiess: âdiçyantâm Çârṅgarava-Çâradvatamiçrâḥ vatsâm Çakuntalâm netum sajjîbhavateti[3]). Beide Male wird übrigens

[1]) eher könnte man an dem Plural an unserer Stelle hier in π Anstoss nehmen, wo der mit seinem Schüler aufgetretene vaikhânasa von sich im Plural spricht: prasthitâ vayam. Ich halte diesen Plural indessen auch für ganz unverfänglich; er steht einfach hier für den Singular.

[2]) auch das M. Bhâr. 1, 2996 (Kâlidâsa's Quelle, nach Pischel diss. p. 44) hat den Plural: Kaṇvaḥ çishyân uvâca ha.

[3]) sajjîbhavantu bhavantaḥ in π. — Daher erklärt sich denn auch

in D Çâradvata hierbei ausgelassen; es liegt somit daselbst gerade im Gegentheil nur **ein** Führer vor, nicht deren **zwei** wie in B. Aber auch speciell an der hier zunächst in Rede stehenden Stelle treten **factisch** in D **gar nicht** drei Schüler auf, sondern nur **Einer** (çishyaḥ), der von sich und den Andern sagt: **ime smaḥ**. Die von Pischel aus D, unserm δ, angeführte Lesart nämlich hat dem einstimmigen Zeugniss von $\varepsilon\eta\iota\vartheta\zeta$ gegenüber, **gar keinen** Anspruch darauf, als Beweismittel für D zu dienen, denn diese Handschrift ist ja vielmehr wesentlich gerade umgekehrt der bengalischen Recension zugehörig! Wie nun hier in $\chi\pi$ **zwei** Schüler auftreten, in D **nur Einer**, so richtet auch sofort, in π wenigstens (82, 14), Kaṇva an **Beide** die Aufforderung, der Schwester den Weg zu zeigen: vatsau ... **âdeçayatam**, in D dagegen (und in χ) nur an **Einen**: âdeçaya. Und ganz ebenso fordern umgekehrt in π 86, 6 auch **beide** Schüler den Kaṇva auf, nun umzukehren, in D dagegen (und in χ) **nur Einer**. Nach allem dem steht es mit den angeblichen sonstigen Fällen, wo in D **mehr** Personen auftreten als in B, denn doch erheblich anders, als man nach Pischel's Darstellung meinen sollte[1]). Ob nun also in dem Umstande, dass an unserer Stelle hier der Eremit in D von zwei Schülern, in B nur von einem

---

der Plural in D statt des Duals bei χ 96, 7 so wie am Schluss des fünften Aktes.

[1]) es trifft im Uebrigen auch **die** Angabe, dass eines **dritten** Schülers „etiam in rec. Dev.“ nirgendwo Erwähnung geschehe, nicht genau zu, vorausgesetzt allerdings, was sich ja freilich bestreiten lässt, dass man die beiden ṛishikumâra als sólche gelten lassen will; von ihnen wird der Eine ausdrücklich als **Nârada**, der Andre als **Gautama** bezeichnet (Böhtlingk 27, 23. 50, 4. 16), und zwar Letzterer in Akt 2 auch in B, während daselbst in Akt 4 der dort allein auftretende dgl. den Namen **Hârîta** führt.

Schüler begleitet wird, wirklich nothwendiger Weise die impura manus interpolatoris zu erkennen ist?

73, 17 tena hi nigṛihyantâm abhîshavaḥ, wie es in Zeile 1 hiess: tena hi mucyantâm abhîshavaḥ. Das Einziehen der Zügel aber allein genügt hier nicht, denn durch das raçmisaṃyamanam wird ja nur die Schnelligkeit des Wagens verringert (72, 19). Der Wagen soll aber halten, und dem entspricht die Lesart in D: tena hi pragṛihyantâm vâjinaḥ doch noch etwas besser, vgl. 75, 16 ratham sthâpaya.. dhṛitâḥ pragrahâḥ (ähnlich bei Böhtlingk 100, 15: saṃyatapragraham ratham kṛitvâ, und danach erst in 19: ratham sthâpayitvâ).

74, 8 tad âçu besser als tat sâdhu in D

74, 8 brâhmaṇavacaḥ fehlt in D, ist auch nicht gerade nöthig, da pratigṛihîtam völlig ausreicht, s. Böhtlingk pag. 156.

74, 10 statt asmadguroḥ vór Kaṇvasya (so auch Sâhityad. § 486) hat D kulapateḥ[1]) danách, π hat Beides; die Wahl zwischen beiden Wörtern ist schwer, doch scheint mir im Ganzen die Lesart von B hier den Vorzug zu verdienen, kulapati ist förmlicher und passt daher zwar sehr wohl in den Mund des Königs, der es auch sofort (74, 15) braucht, in den Mund der Eremiten aber scheint asmadguroḥ besser zu passen.

74, 10 die Worte sâdhidaivata iva (eva πδ) Çakuntalayâ (vgl. Sâhityad. § 468), welche in D fehlen, hat Stenzler schon 1844, am a. O. pag. 572, als ungeeignet bezeichnet.

74, 12 die Lesart in D: âtitheyaḥ satkâraḥ giebt ein

---

[1]) η hat maharsheḥ, vgl. 74, 19.

gerade in den Epen Kâlidâsa's, die Pischel ja doch von dem Verfasser der Dramen nicht abtrennen will, mehrfach sich findendes, sonst aber seltenes Adjectivum (s. Pet. W.), das schwerlich jemand in den Text gesetzt haben würde, wenn er es nicht vorfand, während die Ersetzung desselben durch das einfache atithisatkârah leicht erklärlich ist, da sich dieses vier Zeilen weiter direct vorfindet.

74, 13 dass die kriyâs der tapodhana „dharmya" sind, ist eigentlich selbstverständlich; dass sie aber auch ramya sind (so D), davon verlohnt es sich wohl, sich einmal durch den Augenschein zu überzeugen; dies Wort scheint mir daher in einen einladenden Spruch besser zu passen, als jenes.

74, 16 der Name der Çakuntalâ, den auch π bietet, ist in D nothwendig, weil sie ja eben darin bisher noch nicht genannt ist; und dass er sich denn auch in π findet, wo er überflüssig ist, kann in der That wohl als ein Zeichen dafür, dass er eben wirklich ursprünglich hier stand, angesehen werden?

75, 5 weshalb die nîvâra-Körner nur aus „dem Schnabel der Kleinen in den Papageienhöhlen der Bäume" fallen sollen, ist nicht recht ersichtlich. Die Lesart von D lässt dieselben aus der „Oeffnung der Baumhöhlen, die Papageien in ihrem Innern bergen", fallen. Es kann ja doch wohl auch mal einem erwachsenen Papagei passiren, dass ihm ein Körnlein aus dem Schnabel fällt, passirt nicht gerade blos den Gelbschnäbeln!

75, 10—18 dieser zweite Vers zur Schilderung des Büsserwaldes fehlt in D, und zwar wohl mit Recht. Die Furchtlosigkeit der mṛiga wird darin direct zum zweiten Male geschildert, mit der geringen Modification, dass sie nun als Rehkälber, hariṇaçiçavas, bezeichnet werden; statt der verstreuten nîvâra-Körner wird hier von den ver-

streuten Grashalmen gesprochen; statt des die Steine fettenden iñgudî-Oels von dem die Schösslinge schwärzenden Rauch des Opferschmalzes. Neu ist eigentlich nur der Hinweis auf die Wassergräben um die Bäume, womit denn wohl auf die später folgende Scene im Voraus hingewiesen wird. Und dies ist allerdings ein ganz hübscher Gedanke; indessen das Wasserholen wenigstens ist ja auch schon am Schluss des vorhergehenden Verses behandelt.

75, 15 âçramoparodho in B scheint auch mir (s. Pischel diss. p. 39) besser als tapovanavâsinâm uparodho in D; wir finden sowohl tapovana als âçramavâsinaḥ sogleich wieder (75, 19. 21). In 91, 5 freilich wird bei derselben Gelegenheit gerade tapovana gebraucht.

75, 18. 19 hier möchte ich vinîtaveshena praveshṭavyâni mit εηπ, s. auch Böhtlingk p. 158, dem Compositum vinîtaveshapraveçyâni, so auch δζϑ und Sâhityad. § 498, vorziehen; es sieht die Stelle só mehr wie ein wirkliches Citat aus einem Lehrbuch aus.

75, 19 es scheint mir besser, wenn der König, wie in D geschieht, zu dem sûta blos sagt; „nimm hier dies“, und die Angabe dessen, was er giebt, nur in der scenischen Bemerkung vorliegt, nicht im Texte selbst. Auch halte ich dafür, dass der Plural âbharaṇâni in D (so auch πδ) hier mehr am Orte ist als der Singular âbharaṇam.

75, 21 sûtaḥ | gṛihṇâti fehlt in D wohl mit Recht, ist unnöthig.

76, 3 ebenso fehlt hier in der scenischen Bemerkung pravishṭakena (s. ob. p. 229) in Dδ wohl mit Recht, da dgl. instrumentale Vorschriften, die sich in dem balletartigen 4. Akt der Urvaçî mehrfach vorfinden, hier in Çak. nicht weiter vorliegen; — dagegen fehlt in B zwischen 76, 15 und 16 die Wiederholung des Rufes der Çak.: ido ido sahîo wohl mit Unrecht.

76, 16 tatto in B sieht dem tuvatto in D gegenüber wie eine Sanskṛitisirung aus. Letzteres ist bei Var. nicht gekannt, während tatto daselbst 6, 35 vorliegt; Hem. dagegen 3, 96 kennt zwar tuvatto, aber nicht tatto. — Ebenso scheint mir tue in D dem tae in B gegenüber 79, 8. 9. 85, 1 alterthümlicher (Hem. erkennt beide Formen an 3, 92. 94. 101, Var. nur die zweite 6, 30); — desgl. tuha in D dem de gegenüber 80, 4.

76, 16 tâda-Kaṇṇassa B, tâda-Kassabassa D, und so stets im Prâkṛit [1]). Vom Standpunkt des Prâkṛit aus lässt sich ebenso gut behaupten, dass den Schriftzügen nach, nämlich denen der Devanâgarî-Mss., Kassa aus Kaṇṇa, wie umgekehrt, dass Kaṇṇa aus Kassa entstanden ist (s. meine Abhandl. über Hâla p. 23); das ba, resp. va freilich von kassaba müsste dann entweder hinzugetreten (in D) oder weggelassen (in B) sein. Von hier aus lässt sich somit keine Entscheidung gewinnen. Aber B hat auch im Sanskṛit durchweg nur Kaṇva, während in D sich daneben auch mehrfach Kâçyapa findet, und zwar so, dass in Akt 4, wo der ṛishi selbst auftritt, durchweg nur Kâçyapa, in Akt 1. 5 beide Namen, in Akt 2. 3. 7 nur Kaṇva sich findet, derselbe jedoch daselbst einmal (Ç 110, 16) als yushmatsagotra, d. i. eben als Kâçyapa bezeichnet wird. Es scheint mir, dass D hier den Vorzug verdient, somit die unbedingte Ausmerzung des patronymischen Namens und durchgängige Aufführung des Namens Kaṇva allein erst secundär [2]) ist. An einer hier alsbald folgenden Stelle (77, 9. 10) liegt derselbe

---

[1]) in D indessen doch auch einmal im Prâkṛit Kaṇṇa, s. Böhtl. 112, 4.

[2]) in der Çakuntalâ-Episode des M. Bhârata, die ja Pischel eben (diss. p. 44) direct als Kâlidâsa's Quelle ansieht, erscheinen auch beide Namen Kâçyapa und Kaṇva neben einander, s. I, 2870. 74. 76. 2975.

gleich zweimal, mit nur wenigen Worten dazwischen, vor: katham? iyaṃ sâ Kaṇvaduhitâ Çakuntalâ? (savismayam) aho asâdhudarçî tatrabhavân Kaṇvaḥ; dem gegenüber verdient die Lesart von D: katham? iyaṃ sâ Kaṇvaduhitâ? asâdhudarçî khalu tatrabhavân Kâçyapaḥ doch wohl ohne allen Zweifel den Vorzug! Variatio delectat. Ueber die Verwendung des Patronymicums überhaupt s. Kâṭavema bei Böhtlingk p. 168. Vielleicht lässt sich übrigens auch noch der Grund für die purificirende Verdrängung des Namens Kâçyapa nachweisen. Aus der Uebersetzung der Çakuntalâ durch Sir W. Jones sehen wir, dass es bengalische Mss. giebt, in denen der in Akt 7 auftretende Prajâpati nicht wie in χπδ und in D Mârîca, sondern direct Kaçyapa genannt wird. Es lag nun eine Verwechselung dieses Namens, der im Prâkṛit ja auch nur Kassava lauten würde, mit dem Patronymicum sehr nahe, und um ihr zu begegnen etwa ersetzte man letzteres durchweg durch Kaṇva, Kaṇṇa.

76, 18 der Loc. Plur. °pariûraṇesuṃ (auch in δ), wovor im Uebrigen edâṇaṃ zu restituiren (s. oben p. 230), macht einen ursprünglicheren Eindruck als der Loc. Singul. âlavâlapûraṇe in D (dem sich freilich auch π anschliesst), theils der Form auf °esuṃ wegen, theils weil es dem Styl Kâlidâsa's eigenthümlich ist, dgl. eigentlich mehr abstracte Wörter im Plural zu verwenden, um damit einzelne Aeusserungen der betreffenden Thätigkeit auszudrücken, s. auch 89, 5. — Den Locativ auf °esuṃ finden wir sogleich in edesuṃ (77, 1) wieder, wo D nur edesu hat. Zur Sache s. oben pag. 62. Nach Hemac. 1, 27 ist die Anfügung des anusvâra im Loc. Plur. beliebig (im metrischen Texte entscheidet darüber das Metrum, s. Hâla p. 31. 51. 52); unstreitig

aber macht die Form auf sum einen mehr prâkritischen Eindruck, während die auf su „linguam Sanskritam redolet“ (Pischel diss. p. 31).

77, 3—8 fehlt in D mit Recht. Diese Zwischenrede der Priyaṃvadâ ist zwar an und für sich ganz hübsch, die Antwort der Çakuntalâ, die dies ausspricht, indess mehr oder weniger doch nur eine proleptische Aussage dessen, was 79, 5 noch einmal kommt. Vor Allem aber, diese Zeilen unterbrechen den Zusammenhang. Die Worte des Königs 77, 9: „wie? dies ist die Tochter des Kaṇva?“ schliessen sich unmittelbar an die in 76, 16. 19 vorliegende Erwähnung des „Vaters Kaṇva“ durch Anasûyâ[1]) und Çakuntalâ selbst an, und leiden durch das Dazwischengeschobene. Es ist nicht nur unnöthig, dass auch Priyaṃvadâ jetzt gleich schon zu Worte kommt, sondern es stört eben geradezu.

77, 10 der Name: Çakuntalâ ist überflüssig, fehlt in D mit Recht.

77, 11 das specielle valkaladhâraṇe in B passt zwar proleptisch ganz wohl zu dem 78, 1 folgenden Gespräch der Freundinnen, nicht aber zu dem Inhalt des unmittelbar sich anschliessenden Verses (77, 12—15), zu dem dagegen das allgemeine âçramadharme in D in voller Congruenz steht.

77, 13 idaṃ vapus tapaḥklamam (so auch Sâhityad.) sâdhayituṃ ya ichati müsste heissen: „wer da wünscht, diesen Körper dazu zu bringen, dass er die durch die Busse bedingte Ermüdung zur Ordnung bringt“; dann müsste die

[1]) mit Unrecht sind in χ diese Worte beiden Freundinnen in den Mund gelegt; die Antwort der Çakuntalâ zeigt, dass nur Eine, Anasûyâ eben, spricht.

√sâdh aber eigentlich doppeltes Causal-Affix haben, denn sâdhay bedeutet eben nur, s. Pet. W. unter sâdh, zur Ordnung, zu Stande bringen; daher ist denn auch diese Lesart schon ebendaselbst unter klama mit Recht als eine „schlechte“ bezeichnet worden; bei tapaḥ kshamam in D (und δ) dagegen ist sâdhay einfach als reddere zu übersetzen.

77, 15 çamîlatâm B (und η), samillatâm D (und δ). Böhtlingk's Grund (p. 160), dass mit letzterer Lesart auf eine alltägliche Beschäftigung der Einsiedler angespielt wird, überwiegt in der That wohl den von der Härte des Holzes der çamî (s. auch Williams p. 23) zu entlehnenden an und für sich ganz passenden Gegeneinwurf. Sollte nicht eben gerade diese Härte des Holzes der çamî Veranlassung geworden sein, samidh durch çamî zu ersetzen? Die Lesart im Sâhityadarpaṇa bietet gar çamîtarum, beseitigt somit auch das latâm und macht den Gegensatz zur „Schärfe eines Lotusblattes“ noch schärfer und — schartiger. Der Begriff von latâ: Schlinggewächs, Liane, steht ja nämlich eigentlich doch mit ganz besonderer Härte in einem gewissen Widerspruch. Ob im Uebrigen dgl. latâ der çamî gerade wirklich zukommen, von ihr selbst ausgehen, ist mir zum Wenigsten ungewiss. Es genügt ja endlich überhaupt jede latâ, die als samidh verwandt werden kann, vollständig, um den Versuch, sie mit „der Schärfe eines Lotusblattes“ zu schneiden, als asâdhu erkennen zu lassen.

77, 16 viçvastâm. Çakuntalâ hat keinen Grund, nicht viçvastâ zu sein; diese Bezeichnung ist somit nicht gerade nöthig. Für den König dagegen ist es etwas ganz Ausserordentliches, dass er sich die Mädchen so viçrabdham, „ohne Scheu, ungestört“, betrachten kann (vgl. Mâl. 65, 6);

daher erscheint dies in D vorliegende Adverbium besser als jener Acc. Fem. in B. Zu bemerken ist indess freilich, dass der König auch in Akt 3 die viçvastakathitâni (B), resp. viçrambhakathitâni (D) der drei Mädchen behorcht[1]), wo sich das Beiwort somit auch nicht auf ihn, sondern auf die Mädchen bezieht; auch spricht Çakuntalâ selbst in Akt 3 von sich und ihren Freundinnen als vissaddha-palâbiṇî[2]).

78, 1 da Piaṃvadâe zu dem folgenden Verbum finitum gehört, so passt ṇiaṃtidâ in D besser, als daḍhaṃ pîḍidâ, welches nur dann passen würde, wenn Piaṃvadâe ganz fehlte oder nach vakkaleṇa, resp. adipiṇaddheṇa stünde, und zu diesem letztern gehörte. Böhtlingk übersetzt allerdings só, ich halte dies aber nicht für richtig; es ist vielmehr zu übersetzen: „Pr. hat mich eingezwängt, indem sie mir das Rindenkleid zu fest band“.

78, 2 dass Anasûyâ ihre Bereitwilligkeit durch ein: taha (so D) zu erkennen giebt, ist zwar nicht nothwendig, aber das Fehlen desselben in B, wo Anasûyâ den gewünschten Dienst verrichtet, ohne auch nur ein Wort zu sagen, steht mit der freundlichen Redseligkeit derselben nicht ganz in Harmonie.

78, 4 ettha liegt auch in B vielfach vor, und zwar sogar mehrfach, wo es in D fehlt, z. B. 82, 15 (so wie χ 118. 124. 126. 139). — Man kann übrigens eigentlich gar nicht sagen, wie ich, über Pischel (Çaur. p. 187) noch hinausgehend, oben pag. 62 es gethan habe, dass „ettha in SD überall da stehe, wo B idha hat“; und auch Pischel's eigene Worte, dass SD für idha„ entweder ettha setzen oder

[1]) umgekehrt wie hier haben wir 84, 14 in B vissambho, in D visâso.

[2]) auch Mâl. 16, 15 bhaṇa visaddham wird das Wort vom Reden gebraucht, ibid. 80, 16 von einem Selbstgespräch.

das Wort auslassen", sind in Bezug auf die von ihm angeführten Stellen nicht ganz richtig; denn nur bei χ 18,14 steht wirklich in SD ettha, während B idha hat (es fehlt dies idha freilich kurioser Weise gerade hier bei P. 85,12! s. oben p. 234); dagegen bei χ 64, 5. fehlt in D überhaupt die ganze betreffende Stelle; bei χ 112, 8 liest D imaṃ statt idha; und nur von χ 112,1 kann man etwa sagen, dass D daselbst ettha auslasse, während B idha hat; denn bei χ 118, 16 liest D: ittham und bei 164,18 (wie auch P. selbst angiebt): iha. Es ist jedoch zum Wenigsten noch eine hergehörige Stelle von hier 79,1 anzuführen, wo freilich χ wie D: ettha, nicht idha, liest.

78,5 jovvaṇârambham; jovvaṇam in D reicht völlig aus.

78, 5 über die Medialform uvâlahassa, gegenüber dem ubâlaha in D, s. oben p. 43. 61. Ausser diesen Formen auf ssa zeigt χ auch noch eine Medialform, nämlich paḍibajjase 53, 8 (πδ aber haben °jjasi); dagegen hat Böhtl. 41, 8 (und ε) amantae, wo χπδ, so wie freilich auch Will. und Burkh., âmantemi haben. — Warum die in D noch folgenden, in B fehlenden Worte: „warum machst du mir Vorwürfe?" unbedingt eine Glosse sein müssen, vgl. Stenzler (am a. O. p. 572) und Pischel diss. p. 39 (nemo glossam non agnoscit), ist mir unklar; sie scheinen mir vielmehr ganz am Platze, und hätte sie Burkhard für die D jedenfalls beibehalten sollen, da alle Mss. derselben sie zeigen.

78, 11 (asya) vapusho scheint zunächst darum dem (asyâ) vayaso in D (so auch χδ) vorzuziehen, weil denn doch wohl in dem na pushṇâti ein Wortspiel dazu vorliegt, und zwar wäre dann wohl andererseits jedenfalls die in D (und πδ) vorliegende kürzere Form pushyati (vgl. Mâlav. 21,10) der längeren pushṇâti vorzuziehen, weil in ihr das push gerade doch noch stärker hervortritt. Dem gegenüber ist

nun indessen theils das geltend zu machen, dass dies Wortspiel so eben erst 78, 9 in dem Verse bereits da war, theils der Umstand, dass dies idaṃ vapus selbst nun schon zum vierten Male, s. 76, 11. 77, 12. 78, 9, wiederkehren würde. Es ist somit wahrlich doch wohl schon oft genug, ja man könnte beinahe sagen, bereits zu oft, da gewesen; nach dem alten Satze: variatio delectat möchte somit asyâ vayaso denn doch den Vorzug verdienen. Wie ungeeignet auch das Baumrindengewand für ihr jugendliches Alter ist, und damit kommt der König zugleich auf das jovvaṇam der Priyaṃvadâ zurück, so dient es ihr dennoch geradezu als Schmuck.

78,17 esa; ebenso 80,4. 81,3, während eso 83,1. 84,10. D hat durchweg eso (und δ schliesst sich bei 81, 3, sowie sec. manu bei 80, 4 an; bei 81, 3 fehlt das Wort daselbst ganz). Nach Varar. 6, 19. 22, Hem. 3, 8 ist allerdings esa neben eso ganz berechtigt und erscheint ja auch im Pâli daneben; unstreitig aber macht es doch einen eigenen Eindruck, wenn beide Formen in demselben Munde so geradezu durch einander gehen. Im Ganzen wiegt übrigens eso auch in B, sowie in Mâl. und Urv., bei Weitem vor.

78, 18 kim pi vâharedi via maṃ cûdarukkhao. Dass ein Baum mit seinen Zweig-Fingern „gleichsam etwas sagt", ist ein ziemlich kühnes Bild, könnte indessen gerade darum hier als berechtigt gelten. Für die Lesart in D: tuvaredi maṃ aber spricht der von Böhtlingk p. 162 bereits hervorgehobene Umstand, dass sich gerade diese Wortverbindung in der Mâlav. 29,11 direct wiederfindet (und zwar auch tuvaredi als Causativum, neben tuvarâvedi). — Statt des Mangobaumes, cûdarukkhao, hat D hier wie 79,4, kesararukkhao (nach dem Schol. in π vakulavṛikshaḥ, mimusops

elengi), und zwar unbedingt mit Recht; denn der Mango erscheint ja sogleich (79,9) nochmals, als Genosse der navamâlikâ, hier zwar unter dem Namen sahakâra, aber im 4. Akt (Böhtlingk 53, 11. 16) direct unter dem Namen cûta ($\chi \pi \delta$ haben dort theils überhaupt andere Lesarten, s. im Verlauf, theils nicht cûta, sondern auch wieder sahakâra). Jedenfalls ist nicht abzusehen, warum der Dichter hier zweimal hinter einander gerade vom Mango-Baume sprechen sollte; es gab doch eben auch noch andere Bäume im Garten.

79, 2 diese Frage der Çakuntalâ: „weshalb denn?" vermisst man ungern in D.

79, 3 samîvaṭṭhidâe erscheint mir als eine Glosse für uvagadâe wie D hat. — Ebenso 79, 5 piaṃvadatti vuccasi[1]) für piaṃvadâsi tumam in D. — Auch 79, 6 avitatham âha Priyaṃvadâ erscheint mir als weniger gut wie: priyam api tathyam âha Priyaṃvadâ in D, wobei der König direct auf die Worte der Çakuntalâ Bezug nimmt; der Umstand, dass tathya nicht weiter bei Kâlidâsa vorkommt, während avitaham, avitatham sich bei ihm noch einige Male findet, u. A. auch gerade wie hier im dritten Akt: avitatham âha Priyaṃvadâ (s. Pischel dissert. p. 40), beweist doch nicht gerade, dass tathya eine „Glosse" sei; es ist überhaupt ein zwar gutes aber seltenes Wort (s. Pet. W.), welches ein Glossator gerade schwerlich zur Erklärung verwendet haben würde.

79, 10 vaṇadosiṇî ist nicht etwa durch vanatoshiṇî, wie auch hier übersetzt wird, oder gar durch vaṇadoshiṇî zu erklären (vergl. Böhtlingk p. 162), sondern kann nur eine Nebenform zu vaṇajosiṇî (so D) sein, vgl. dosinâ = jyotsnâ

---

[1]) vujhjhasi (vudhyase) δ, bhaṇîasi π.

im Ardhamâgadhî der Jaina, wozu zu vgl. diese Stud. 10, 261. 311 und meine Abh. über die Bhagavatî 1, 413, sowie dosina = jyautsna im Pâli nach E. Kuhn Beiträge zur Pâli-Gr. p. 36. Und zwar ergiebt sich vaṇadosiṇî somit als eine sehr alterthümliche Bezüge habende Form und verdient daher in der That wohl den Vorzug. Das selbstständige jyotsnâ dagegen wird im 3. Akt in B nicht wieder durch dosiṇî oder dosiṇâ, sondern durch die gewöhnliche Prâkṛitform joṇhâ (s. Hem. 2, 75. Mâl. 25, 1. Pâli juṇhâ) vertreten, während D (ζ 37, 2) dafür wiederum die auch hier vorliegende ungewöhnliche Form josiṇî zeigt. Vgl. im Uebrigen noch den Namen der einen Zofe josiṇiâ Mâl. 65, 28, sowie kasiṇa für kṛitsna bei Hem. 2, 104 und im Pâli.

79, 10 der Schlusssatz der Anasûyâ: ṇaṃ visumaridâ 'si und die Antwort der Çakuntalâ: tado attâṇaṃ pi visumarissaṃ fehlen (bis auf π) in B, finden sich nämlich bei der Wiederholung der Scene 80, 6. 7 wieder und sind daher hier natürlich nicht am Platze. In D dagegen, wo jene Wiederholung fehlt, sind sie hier nicht zu entbehren.

79, 12 pâavamidhuṇassa; da die ṇavamâlikâ eine Ranke ist, die nicht selbst als pâdapa bezeichnet werden kann, wie sie ja 80, 2 ausdrücklich von diesem geschieden wird, so scheint mir die vollere Lesart von D ladâpâavamihuṇassa vorzuziehen. — Auch ramaṇîe kkhu kâle in D (s. auch πδ) scheint mir besser, weil vielsagender[1]), als das blosse ramaṇîo; beide Pflanzen stehen in voller Jugendfrische (freilich nur, wenn man, s. oben p. 282, mit D baddhapallavadâe liest),

[1]) ramaṇîya wird in Çakuntalâ noch einige Male in Verbindung mit Wörtern, die Zeit, Zeitabschnitt bedeuten, gebraucht; s. 87, 1 ramaṇîe samae und ramaṇîo khu avahî in Akt 6.

ihre Vereinigung findet somit in der That zu einer reizenden Zeit statt.

80, 1 kadhehi und 80, 2 jadhâ, tadhâ sind dem kahehi, jaha, taha in D gegenüber feststehende Differenzen der beiden Recensionen, s. oben p. 58. 61.

80, 2 sarisena; π hat wie D anurûvena; ich halte es für ganz durch den Parallelismus gegeben, dass für den Baum dasselbe Epitheton (anurûva also) gebraucht wird, wie in 80, 3 für den damit verglichenen Freier.

80, 4 esa de attagado manoradho macht dem eso (so auch δ) nûnam tuha attagado manoraho in D gegenüber einen sehr sanskritischen Eindruck; wir haben die einzelnen Punkte schon besprochen; hier liegen aber eben in so wenigen Worten gleich drei derartige Umstände vor, dass es sich wohl rechtfertigt, darauf hinzuweisen. χπδ lesen übrigens, wie bereits bemerkt (p. 224), auch manoraho.

80, 4 kalasam; die altbezeugte Form kalaçam, die δ und D haben, scheint mir besser.

80, 5 bis 81, 10 fehlt in D. Diese Zeilen enthalten die Unterhaltung der drei Mädchen über die vom Vater Kanva wie Çakuntalâ eigenhändig aufgezogene mâdhavîlatâ [1]), deren Aufknospen bis zur Wurzel hin Priyamvadâ als ein von Kanva selbst verheissenes gutes Omen für die nahe bevorstehende Vermählung der Çakuntalâ bezeichnet, wie denn auch Anasûyâ ihre eifrige Begiessung durch Çak. eben damit in Zusammenhang bringt, während Çak. selbst dieselbe damit motivirt, dass die latâ ja eben ihre Schwester sei. Das alles ist in der That ganz hübsch und anmuthig und macht seinem Verfasser alle Ehre; ich kann mir aber

[1]) Gaertnera racemosa oder Banisteria Bengalensis.

nicht denken, dass der Dichter selbst dieser Verfasser war. Es ist dies nun die dritte Ranke, von der die Rede wäre. Erst Çak. selbst als Ranke neben dem (Mango resp.) Kesara-Baum; dann die navamâlikâ in ihrer Verbindung mit dem sahakâra-Mango; nun, wohl als absichtliches Gegenstück zu dem ersten Bilde, die für das Geschick der Çak. verheissungsvolle mâdhavî-Ranke, für die der in Aussicht stehende Freier den Baum abgiebt. Meiner Meinung nach genügen die beiden ersten Ranken vollständig; das erste Mal spielt Priyaṃvadâ durch ihren Vergleich der Çakuntalâ mit einer Ranke das Thema nur ganz leise an; das zweite Mal deutet theils Anasûyâ durch den Ausdruck svayaṃvaravadhû (79, 9) auf das Bevorstehende ahnungslos, aber doch direct, hin, theils führt Priyaṃvadâ auch bereits den „angemessenen Freier" (80, 3) ins Gefecht. Diese Worte zünden im König, und an sie schliessen sich seine Worte 81, 11: „wäre es wohl möglich, dass ich sie freien könnte!" vortrefflich an. Es wird nun aber theils dieser Zusammenhang zwischen 80, 3 und 81, 11 durch die specielle Darlegung davon, dass die Vermählung der Çakuntalâ nahe bevorstehe, direct gestört, theils lässt diese letzte Klimax für die Entwicklung der Handlung eigentlich gar nichts mehr übrig. — Es enthält im Uebrigen diese dazwischengeschobene Darstellung mehrfache Wiederholungen. Zwar die Worte: imaṃ visumaridâ 'si? Çak° tado attâṇaṃ pi visumarissam finden sich in B erst hier (in D und auch in π waren sie schon früher da), aber die Worte: esa de attagado maṇoradho und die scenische Bemerkung: iti kalasam âvarjayati kehren hier 81, 8. 10 ganz ebenso wieder, wie sie eben erst 80, 4 da waren, und wenn Çakuntalâ hier die mâdhavî-Ranke ihre Schwester nennt (81, 8), so hat sie ganz dasselbe schon

einmal, gleich bei ihren ersten Worten 77, 1 (mamâ vi edesuṃ sahoarasiṇeho) gesagt. — Es treten aber noch folgende Umstände hinzu. Die latâ mâdhavî wird in beiden Recensionen im Eingang des dritten Aktes in einem Verse (Böhtlingk v. 58) erwähnt, den der König bei dem Anblick der vor Liebessehnsucht dahinschmachtenden Çakuntalâ ausspricht. Hätte er nun diese hier vorliegende Unterredung über die mâhavîladâ mit angehört, müsste sich dort eine Anspielung darauf finden! er könnte nicht so ohne jede Bezugnahme darauf von derselben sprechen, wie er es dort thut. — In der bengalischen Recension kehrt die Rankenschwester (ladâvahiṇî) mâhavî auch im vierten Akt wieder. Çakuntalâ nimmt von ihr zärtlichen Abschied. Aber was passirt dabei? Vater Kaṇva tröstet sie damit, dass er der Ranke den geliebten sahakâra-Mango, der ihr nahe steht, vermählen werde. Nun, wir hatten eben erst den svayaṃvara der navamâlikâ vaṇadosiṇî mit dem sahakâra-Mango; in B war davor auch schon (s. p. 254) von einer Ranke und dem cûta-Mango die Rede; nun würde denn also auch die mâhavîlatâ mit einem Mango versorgt, und es würden hienach die Ranken in Kaṇva's Haine, der Meinung unseres Dichters nach, als gar nicht anders denn mit Mango-Bäumen vermählbar erscheinen[1]). In der That hat Jones alle drei Male einfach: Omra. Die Sache steht indessen doch wohl anders. Ich glaube nämlich, dass in dem sahakâra dort in Akt 4 auch in B noch eine Spur der in D daselbst vorliegenden richtigen Lesart enthalten ist. Danach handelt es sich nämlich dort nicht um eine latâ

---

[1]) für die atimuktalatâ s. Böhtlingk 35, 20 ist der sahakâra allerdings, wie es scheint, von Nöthen; aber für andere [illegible]

mâhavî (wie in B), sondern vielmehr um dieselbe navamâlikâ vanajosinî, von deren Vermählung mit dem Mango, hier sahakâra, dort in Akt 4 in D cûta genannt, so eben die Rede war. Und zwar muss dort wohl auch in einigen bengalischen Texten sie eben, nicht die latâ mâhavî genannt sein, da sich in π zu mâhavim ausdrücklich die Angabe findet (p. 84): vanadosinim iti kvacit pâṭhaḥ, wobei die B. Form dieses Wortes denn doch wohl dafür eintritt, dass wir hierin nicht etwa blos eine Anführung der D. Lesart zu sehen haben. Die Sache stellt sich somit, dem Anschein nach, so, dass auf Grund der in B hier aufgenommenen Interpolation später darin auch dort in Akt 4 der Text geändert worden ist, wobei dann aber das in dem Verse[1]) stehen gebliebene sahakâra noch auf die ursprüngliche Lesart hinweist, welche daselbst eben nichts von der latâ mâdhavî wusste.

82, 1 auch das Aufsteigen der Biene aus der navamâlikâ schliesst sich besser unmittelbar an das Begiessen derselben durch Çakuntalâ an, während das Zurückkommen auf die navamâlikâ, nachdem inzwischen das Gespräch über die mâdhavî-Ranke und die Begiessung dieser stattgefunden hätte, weniger anspricht. Die bei Pischel (und in χ) fehlenden Worte: salilaseasambhamuggado finden sich ausser in D auch in πδ (in δ, und c. H. bei Burkhard, steht resp salilaseasambhamto, was vielleicht den Vorzug verdient). Nöthig sind diese Worte nicht, aber sie geben doch eine zur Situation passende Nuance an, und einstweilen ist ja die Plage durch die Biene noch

[1]) wenn in π die D Lesart des zweiten Hemistiches dieses Verses als saṃdarbhaviruddhaṃ bezeichnet wird, so liegt dies darin, dass dort statt: tvayi ca das allerdings verkehrte: tvam iva vorliegt.

nicht so heftig, dass sich Çakuntalâ nothwendig, in der Aufregung darüber, so kurz als möglich fassen müsste.

82, 3 da bhramara in der scenischen Bemerkung steht, empfiehlt es sich, wenn im Text ein anderes Wort gebraucht wird, also madhuaro, wie Dπ haben, nicht bhamaro. — Gegen ahilasati (so auch χ) spricht, dass eben erst 81, 4 abhilâshi gebraucht war, während doch eine absichtliche Beziehung darauf von Seiten der Çak. nicht möglich ist; für ahivaṭṭaï (°vaṭṭadi) dagegen in Dπ (abhibhavadi δ) spricht gerade umgekehrt das abhivartate im folgenden Verse (s. sogleich). In Akt 6 freilich haben $\chi\pi$ auch wieder ahilasadi, aber D hat ahilanghadi und δ ahihavadi (abhibhavati), was Beides zu ahivaṭṭaï stimmt.

82, 4—7 dieser Vers ist in D mit dem demnächst folgenden, wie mir scheint, mit Unrecht umgestellt; denn das abhivartate in der ersten Zeile knüpft meiner Meinung nach direct eben an die letzten Worte der Çakuntalâ an; der König braucht absichtlich dasselbe Wort, das er soeben von ihr gehört hat. Auch abhivartate scheint mir besser als adhi°, wie D hat.

82, 7 haṭhât, nothgedrungen, lernt sie, die davon bisher noch nichts gewusst hat, dṛishṭivibhramam; dies ist unbedingt besser als das matte: bhayât in B.

82, 11 warum Çak. nur eine Hand karam (so B u. Sâhityad.) hin und her werfen sollte, ist nicht recht ersichtlich; sie wird wohl beide Hände, karau, so Dδ, zur Abwehr brauchen, und wenn sie auch in der einen noch den Krug hat.

82, 13 die doppelte Setzung des parittâadha in D und π vermisst man hier nur ungern. Dagegen fehlt hier duvviṇîdeṇa wohl mit Recht vor duṭṭhamahuareṇa, da es später 83, 1 an besserer Stelle sich findet König sich

gleich darauf 83, 5 desselben Wortes bedient, wohl eben nur, um damit abermals an die eben gehörten Worte der Çak. anzuknüpfen. Es scheint mir daher die in D vorliegende Hierherstellung der Worte: „der Unverschämte lässt nicht ab; ich will anderswohin gehen! (nach einigen Schritten, die Blicke umherwerfend) wie? auch hierher kommt er?" nicht berechtigt. Dazu kommt, dass in D theils die scenische Bemerkung: padântare sthitvâ, theils auch der Ausruf: „wie? auch hierher kommt er?", resp. das zweite Mal: „wie? auch hierher folgt er mir!" doppelt vorliegt. Es ist endlich dieser letzte Ausruf der geängstigten Çakuntalâ, ohne jede weitere Beigabe, wie wir dies in D finden, meinem Dafürhalten nach zu matt, und sowohl das Vorausschieben des Angstrufes: haddhî haddhî, wie die dahinter folgende Wiederholung der Bitte um Hülfe, wie uns dies in B (83, 2. 3) geboten wird, weit besser, weil dadurch das rasche Herantreten des Königs kräftiger motivirt wird.

82, 15 ob kâ amhe parittâṇe (B) oder kâo vaaṃ parittâduṃ (D) den Vorzug verdient, ist anscheinend schwer zu entscheiden. Wenn kâ sanskṛitischer als kâo, so ist dagegen amhe unbedingt prâkṛitischer als vaam, ob auch Letzteres von Var. 12, 25 ausdrücklich der Çaurasenî direct zugetheilt wird, s. oben p. 41. 58. Es findet sich nun aber kâo vaam wie schon Böhtlingk bemerkt hat (pag. 164), zweimal ebenso in der Mâlav. 40, 16 und 55, 18, und zwar das erste Mal mit dem Gen., das zweite Mal wie hier mit dem Infinitiv construirt. Ich meine, dass dies entscheidet; so wie ferner, dass hier durchweg — und zwar vgl. noch: kâ tumaṃ visajjidavvassa rundhidavvassa vâ in D bei Böhtlingk 17, 12, und: nṛipam îkshitum atra ke vayam Bhartṛihari

3, 57, bei Böhtlingk Sprüche 1406[1]. 3319[2] — der Infinitiv als Genetiv, nicht als Dativ wie in v. 11 bei Böhtlingk, aufzufassen, îçvara nämlich dazu zu ergänzen[1]) ist (s. Pâṇ. 3, 4, 13). — Was die Nom. Plur. Fem. auf âo betrifft, so erweist sich übrigens Pischel's Angabe (dissert. pag. 32), dass derselbe in B „semper formatur in âo, in recensione Dev. in â", bei näherem Zusehen (s. oben pag. 62) als durch den factischen Sachverhalt nicht begründet, vielmehr halten sich beide Texte darin völlig die Waage. Gemeinschaftlich ist ihnen zunächst: gadâo, ladâo, savvâo, daṃsaṇîâo, idarâo (D, B hat sesâo). Sodann finde ich einige Stellen resp. Wörter, die je in der andern Recension ganz fehlen, somit nicht als Beweismittel dienen können; so fehlen: Piaṃvadâmissâo und bhattukuladevadâo in B, dagegen: Piaṃvadâṇusûâo odiṇṇâo, vitajjidâo mahilâo in D. Statt vavasidâo vi pâremha hat D den Singular vavasidâ vi pâremi; diese Stelle fällt somit ebenfalls aus. Eine wirkliche Differenz liegt nur vor in: sohaggadevadâo accidavvâo, wo D: °devadâ °davvâ hat, was ja aber allenfalls auch als Singular gefasst werden kann, und in: duve bi tumhe âraṇṇakâo, wo D: âraṇṇaetti liest. Dafür aber hat auch D zweimal âo, wo B blos â zeigt, ausser hier nämlich auch in Akt 6: aggahîdatthâo vaam D, agahidatthâ amhe B. Zu pamadâo s. oben p. 237. — Höchst auffällig ist die Form auf âo beim Masculin in jaṇṇabhâasamûsuâo devâo B, wo D nur jaṇṇabhâosuâ devâ hat.

82, 15. 16 ettha dâva Dussantaṃ sumara jado râarakkhidâiṃ tavovaṇâiṃ. Hier sind ettha dâva und jado schleppend

---

1) vgl. taṃ nâ 'dbhutam abhijanitoḥ Çatap. Br. 1. 2, 21, tato dîkshitaḥ pâmano bhavitoḥ . . . tato rakshâṃsi ||

und überflüssig, fehlen daher in D mit Recht. Der Imperativ sumara sodann involvirt theils bereits ein gewisses Verhältniss zu dem König, theils steht er wohl in Bezug zu dem solennen Zuruf an einen in Todesgefahr Befindlichen: abhîshṭadevatâṃ smara. Letzteres wäre denn ja freilich als scherzhafte Uebertreibung nicht übel; desto weniger am Platze aber erscheint mir Ersteres, denn es motiviren ja die Freundinnen sogleich ihre Aufforderung, den König zu rufen (akkanda, wie D, hat auch π, während δ âkaṇṇa liest), speciell erst dádurch, dáss der König die tapovana zu behüten habe (rakkhidavva in D scheint mir unbedingt besser, weil es zugleich einen zwar unbewussten, aber eben doch directen Appell an den lauschenden König enthält); es kann somit Çakuntalâ noch nicht gerade viel vom Könige wissen, sonst wäre diese Motivirung unnöthig, und sie kann daher auch nicht gut aufgefordert werden, sich desselben zu erinnern. — Ueber die beiden Nom. Plur. auf âiṃ in B, während D die durch Var. 12, 11 für die Çaurasenî direct gestatteten Formen auf âṇi zeigt, s. oben p. 41. 58[1]). Bei Hem. 3, 26 werden übrigens die Formen auf ṇi auch allgemein als berechtigt anerkannt; anders Var. 5, 26. — Die Prâkṛitform Dussanta zeugt, s. Böhtlingk Vorrede p. XI, für die Richtigkeit der D. Form des Namens, die ja Pischel (s. oben p. 226) auch seinerseits für das Sanskṛit adoptirt hat. Zu Dussanda in D, wie saündalâ, s. oben p. 40. 41, Böhtlingk p. 166[2]). Die Verwandlung eines in B vorliegenden nt in nd

[1]) Pischel diss. p. 80 ist vollständig überzeugt: formas in âṇi temeritati librariorum deberi.

[2]) es ist nicht ganz richtig, was Böhtlingk angiebt, dass Dussanta immer und in allen Handschriften mit nd geschrieben wird; denn wir finden bei ihm selbst 47, 12 (und in s) die Schreibung mit nt.

geschieht übrigens in D in Akt 1 ausserdem nur noch in cindidâṇi (über pahâvavanda s. unten p. 268), während es sonst durchweg wie in B unverändert bleibt, s. gantum, √mant, ṇiantaṇa, ṇiantida, âlabanto, vasanta, vuttanta.

82, 17 avasaraḥ khalv ayam (asmâkam δ), in D blos avasaro 'yam; und statt darçayitum (upadarç° δ) hat D prakâçayitum. Beides möchte ich vorziehen, und zwar Letzteres einfach darum, weil es specieller auf die bisherige Situation des Lauschers hinweist.

82, 18. 19 das schleppende: evaṃ (hi fügt π hinzu) râjâ 'ham asmîti parijnânaṃ bhavishyati (bhavati χ), ebenso wie die etwas kürzere Form in δ: etena râjâ 'ham iti prajnâtam bhavati, macht dem: râjabhâvas tv abhijnâto bhavet in D gegenüber den Eindruck der Glosse.

82, 19 das Gleiche gilt von atithisamâcâram (°satkâram δ) avalamvishye (evâ 'va° π, °vayishye δ) gegenüber von: evaṃ tâvad abhidhâsye in D; die Lesart von B enthält bereits ein förmliches Programm, während die Lesart von D den Zuhörer noch in Spannung lässt, vgl. 85, 6.

83, 8 dass in D (und πδ) beide Freundinnen sprechen, nicht blos Anasûyâ, scheint mir passender; der Mangel von kkhu vor kim pi in B (nicht in δ) und von kiṃ tu (kiṇṇu kkhu in π) vor iaṃ in D (und δ) hält sich etwa die Waage.

83, 9 âulîamâṇâ (°lîkia° π) kâdarîbhûdâ (in χ indess nur âulîbhûdâ) passt nicht recht, da âula und kâdara ziemlich auf dasselbe hinauskommen; ahihûamâṇâ in D knüpft an den früheren Ausruf (82, 18) der Çakuntalâ an, und π hat ja auch sogar ebenfalls nicht: mahuareṇa allein, sondern wie dort: duṭṭhamahu°.

83, 11 ayi tapo vardhate; die Fragepartikel api (so D) scheint mir hier passender; auch die scenische Bemerkung

Çakuntalâbhimukho bhûtvâ in D ist feiner, weil schüchterner, als das Çakuntalâm upetya in B.

83, 12 dass Çak. bei der freundlichen Frage des Königs schüchtern „das Antlitz neigt“, ist nicht ebenso nothwendig zu bemerken, wie dass sie „sprachlos“ bleibt, sâdhvasât[1]). Das Neigen des Antlitzes wird zudem später (87, 8) nochmals erwähnt; stünde sie jetzt schon avanatamukhî, so hätte eigentlich bis dahin mittlerweile das wieder-Heben des Antlitzes bemerkt werden müssen.

83, 18 adidhivisesalambhena B, °lâhena D (auch π und Sâhityad.); lambha ist jedenfalls nicht so gebräuchlich als lâbha, daher hier vielleicht berechtigter als dieses.

83, 14 es empfiehlt sich, dass hier auch Priyamvadâ zu Worte kommt, während in D nur Anasûyâ spricht, dazu ist denn freilich auch der in D fehlende Gruss: sâadam ajjassa nothwendig. — Der Ablativ udaâdo (B) gehört zum Folgenden: „geh', hole aus der Hütte ..“, der Accus. udaam (D) dagegen zum Vorhergehenden „geh' in die Hütte und hole ...“, was mir als eine weniger bestimmte Weisung den Vorzug zu verdienen scheint.

83, 16 die scenische Bemerkung: iti ghatam darçayati fehlt wie in D auch in πδ, scheint mir aber ganz am Platze.

84, 2 tena hi bildet in D einen ganz guten Eingang der Rede, da es mehr an das, was der König gesagt hat, anknüpft als dâva in B. Auch dass die Laube in D (und πδ) nicht sahâva°, sondern pachâa°-kühl (s. Mâl. 31, 20) genannt wird, ziehe ich vor, da es auf die Jahreszeit (grîshma, s. 77, 8) direct hinweist. — Der dentale Anlaut von sattavanna liegt ausser

[1]) δ hat Beides, avacanâ und adhomukhî.

D auch in πδ vor, der palatale (chatta°) entspricht allerdings der Regel des Hem. 1, 265, doch heisst nach Hem. 1, 49 das Wort dann chattivaṇṇa. (Childers im Pâli Dict. erklärt chattapanna durch chattra°.)

84, 3 parissamaṃ avaṇedu scheint mir formloser und darum weniger verbindlich als parissamaviṇodaṃ karedu in D; da nun die beiden Mädchen sich doch offenbar bemühen, sich dem Fremden gegenüber möglichst fein und gewählt auszudrücken, ziehe ich die Lesart von D vor.

84, 4 es ist, wie mich dünkt, auch feiner, wenn der König, wie dies in D geschieht, seinen Wunsch, dass sich die Mädchen auch setzen mögen, nicht direct ausspricht, sondern nur durch seine Frage, ob sie sich nicht auch ermüdet fühlen, errathen lässt. — Dass das Begrüssen direct als ein dharmakarman bezeichnet wird (so B), ist nicht gerade nöthig, empfiehlt sich aber doch, weil es ein verstecktes Compliment enthält.

84, 7 das Compositum adidhipajjuvâsaṇam ist schleppender als pajjuvâsaṇam adidhîṇam in D; letzteres stellt zudem die allgemeine Vorschrift klarer, während beim Compositum das erste Glied auch als Singular, und somit speciell nur auf den vorliegenden Fall bezüglich, gefasst werden kann. — Die scenische Bemerkung: sarva upaviçanti fehlt hier mit Unrecht, findet sich übrigens ausser in D auch in πδ (wo freilich unrichtig das Fem.: sarvâ).

84, 8 jaṇaṃ nach imaṃ fehlt wohl mit Unrecht in D.

84, 11 da duravagâha und gambhîra so ziemlich identisch sind, so ziehe ich caüra in D (δ hat caṭula, c. H. bei Burkhard caülodâra) für ersteres vor; — piaṃ nach mahuraṃ fehlt in B mit Recht, s. Pischel diss. p. 40; — pahuttadakkhiṇṇaṃ (°ṇaṃ χδ) vittharedi (viaradi δ) sieht

dem pahâvavando via lakkhîadi in D gegenüber etwas geschraubt aus. Wären die Worte an den König selbst gerichtet, könnte man sich dies aus dem zu 84, 3 angegebenen Grunde sehr wohl gefallen lassen; da sie aber Priyaṃvadâ an Anasûyâ richtet, erscheinen sie mir zu gewunden. Uebrigens ist pahâvavando meiner Meinung nach nicht durch: prabhâvavân (Böhtlingk pag. 118. 164) zu erklären, sondern durch: prabhâvavṛindaḥ; vgl. Var. 4, 27 und vundâraa neben vandâraa Hem. 1, 132; in Akt 5 p. 93, 4 χπ findet sich vindâraa. Die Worte via lakkhîadi braucht Priyaṃvadâ nochmals, in χ wenigstens, bei 87, 11, s. oben p. 235.

84, 13 atthi vor kodûhalam (so D und π) vermisst man nur ungern.

84, 14 dem âlâvedi, resp. in δ saṃbhâvedi gegenüber haben wir in mantâbedi in D eine jener Causal-Formen auf âbe, die Pischel seinerseits gerade für die grössere Alterthümlichkeit der B ins Feld führt, s. oben p. 62. Ich ziehe mantâbedi, „macht mich reden, giebt mir den Muth dazu", im Uebrigen schon darum vor, weil zu âlâvedi „macht mich anreden" eigentlich noch ein tvâm, resp. ajjaṃ, gehört; zwei Accusative mâṃ und tvâṃ neben einander würden hier freilich schlecht passen! vergl. noch mantedi in 85, 4, mantedha 86, 2.

85, 1. 2 karîadi war eben erst da (84, 15), daher ist kido in D wohl besser[1]). Das detaillirte virahapajjussuajaṇo in D anstatt virahapajjussuo in B sieht allerdings zunächst wie eine Glosse aus; es geht indessen Anasûyâ hier überhaupt so auf Stelzen, drückt sich so gewunden aus,

[1]) Pischel diss. p. 40 schiebt dieser Lesart einen andern Grund unter, der aber ganz unnöthig ist, daher auch sein Spott darüber nicht am Platze. Zu kida s. unten.

dass gerade die umständlichere Lesart hier wohl den Vorzug verdient[1]). Daher ziehe ich auch suumâradaro vi und tavovaṇaparissamassa padam in D dem suumâreṇa und tavovaṇagamaṇaparissame vor; ajjeṇa dagegen vermisst man nur ungern in D, es steht so weit vorn (84, 15), dass es ganz gut hier noch einmal wiederholt werden kann. Die Wortstellung ist ziemlich verzwickt, wohl eben absichtlich; die richtige Wortfolge wäre, dass attâ vor tavova° stünde. — Die Form appâ in B mit pp ist durch Var. 3, 48. 5, 45 speciell gefordert[2]); Hem. 2, 51 stellt dieselbe nur als beliebig neben die Form mit tt; factisch aber liegt hier in allen übrigen Fällen, wo das Wort âtman vorkommt, s. 80, 3. 4. 81, 3. 89, 6. 90, 3 nur die Form mit tt vor, die sich in D denn speciell auch hier findet. Und auch in den folgenden Akten habe ich in χ nur noch einmal und bei Böhtlingk zweimal eine Form mit pp gefunden, in χ nämlich appaṇo p. 88 (aber $\pi\delta$ haben auch da tt!) und bei Böhtlingk appâ 91, 18[3]) und appâṇam 105, 21. In der Urvaçî hat Bollensen einmal 84, 7 appaṇâ, sonst auch durchweg nur tt; in der Mâlavikâ finden wir bei Tullberg zweimal appâ 20, 21. 65, 22, aber 53, 2 attâ, und so durchweg in den andern Casus.

85, 3 jaṃ tae ciṃtidam erscheint mir bis auf das tae besser als: esâ tue cindidâṇi in D.

85, 6 ebenso erscheint mir âtmanaḥ parihâraṃ besser als âtmâpahâram in D; — dagegen die Worte enâṃ vakshye

[1]) trotz des argen Spottes, den Pischel am a. O. auch über sie ausgiesst.

[2]) so in der That bei Hâla, wo die einzige Form mit tt in v. 267 wohl zu ändern ist, s. Z. D. M. G. 28, 415. Das Ardhamâgadhî der Jaina hat einige Fälle von tt, bevorzugt indess neben der Form âya die mit pp, während das Pâli, neben âtumâ und atraja (!), nur die Form mit tt kennt; s. hiezu E. Kuhn am a. O. p. 46, Ascoli studj critici II, 275. 294. 295.

[3]) χ p. 137 hat wie p. 101. 135 attâ.

in D nach evaṃ tâvat möchte ich trotz Pischel diss. p. 40 nicht missen, da sie dem früheren evaṃ tâvad abhidhâsye, s. bei 82, 18, völlig entsprechen (abhidhâsye hier in c. H. bei Burkhard knüpft auch offenbar direct daran an); sie finden sich übrigens ganz ebenso, und zwar auch in χπδ, am Ende des zweiten Aktes wieder.

85, 7. 8 an und für sich würde mir, bis auf das Wort nagara, das hier gerade gar nichts zu suchen hat[1]), die Lesart von B als einfacher besser zusagen, es steht da Alles klar und richtig nach einander: vedavid asmi râjnaḥ Pauravasya nagaradharmâdhikâre niyuktaḥ puṇyâçramadarçanaprasañgena dharmâraṇyam idam âyâtaḥ. Indessen es lässt sich die dem gegenüber unstreitig geschraubte Lesart von D: yaḥ Pauraveṇa râjnâ dharmâdhikhare niyuktaḥ so 'ham avighnakriyopalambhâya dh. idam âyâtaḥ etwa gerade dadurch vertheidigen, dass auch der König nach Worten sucht, weil er eben in Verlegenheit ist und unschlüssig über das, was er eigentlich sagen soll.

85, 13 die scenische Bemerkung sarosham in D und δ ist hier wohl zu früh, fehlt daher in B hier mit Recht und steht erst 86, 1 in der übrigens etwas nach dem Schema der rhetorischen Lehrbücher schmeckenden Form sakṛitakakopam, wo sie dann in D mit Unrecht fehlt.

85, 14 savvasseṇâvi (auch δ) erscheint als besser denn °ṇa vi in D. — Ob kadattham (B, auch δ) oder kidattham (D) besser, muss dahin gestellt bleiben, vgl. Lassen p. 116, Pischel diss. p. 54. Es erscheint hier zwar kṛita am Beginn von Compositen durchweg als kida, auch in B, s. kidaṇâmaheâ 79, 10, akidasakkâra 88, 12, kidââra in Akt 2, kidamajjaṇâ

[1]) δ hat wenigstens nagarât.

in Akt 4 und kidarakkhâmañgala in Akt 7; gerade bei kṛitârtha aber stehen sich B und D ebenso wie hier auch Anfang des Akt 4 gegenüber (doch hat δ da auch kidattha). Ebenso haben wir puttakidao in Akt 5 in beiden Recensionen, kalusîkidâ in Akt 3 und pasâdîkido in Akt 6 in B allein. Und kide steht Ende von Akt 4 und Anfang von Akt 6 (Böhtlingk 80, 14) wenigstens auch in π, während die erstere Stelle in χδ fehlt (in δ nur am Rande, und zwar mit kide) und an der zweiten Stelle χδ kâraṇâdo haben. An einer andern Stelle aber im Anfang von Akt 6 (Böhtlingk 76,1) hat zwar χ kide, Dπδ jedoch kae, wie sich denn kade auch in Akt 3, in B allein übrigens (χ p. 61), vorfindet. So finden wir denn auch im selbstständigen Gebrauche in χπδ sowohl kida (so D durchweg) als kada, so in χ pag. 33 kadaṃ (πδ kidaṃ), p. 36 kado (π kido, δ kidaṃ wie D), p. 70 kado (δ kao, π anders), p. 86 kado (anders πδ), p. 103 kado (πδ kido), p. 121 und 159 kidaṃ (alle drei), p. 139 kidaṃ (πδ anders), ferner aṇukidaṃ und kida mhi δ in Akt 5 (wie D, χπ anders), visamaṃ kidaṃ π p. 163 (χδD anders). Die Mâlav. bei Tullberg hat durchweg kida; in der Urvaçî bei Bollensen stehen beide Formen neben einander, so kida p. 33. 35. 72. 80. 84 und kada p. 21. 23. 72. 75, resp. wie hier kadattha p. 7. 47. Es ist immerhin bemerkenswerth, dass sich kṛita weder im gaṇa ṛishi bei Varar. noch im gaṇa kṛipa bei Hem. aufgeführt findet, nach Ansicht Beider somit dessen ṛi sich nicht in i, sondern der allgemeinen Regel nach in a wandelt, wie dies ja auch im Pâli und Ardhamâgadhî geschieht. — Dagegen ziehe ich das Praesens karedi in B (δ hat karetti!) dem Futur karissadi in D ganz entschieden vor. Die Verwendung des Praesens für Potential, Futur, Conditional, Perfect

ist im Prâkṛit sehr beliebt. Ich möchte daher auch 90, 4 jaï attaṇo pahavemi in B dem pahavissaṃ in D vorziehen, obschon sich im Vordersatze (der in D fehlt) das Futurum: (ṇa edaṃ) pariharissaṃ findet. Und zwar überträgt sich dieser Gebrauch auch auf das Sanskṛit, und ziehe ich daher auch 91, 14 pratigachâmi in B dem pratigamishyâmi, 92, 4 bhavati dem bhavishyati und 92, 16 niveçayâmi dem niveçayeyaṃ in D vor; s. Böhtlingk pag. 174, Pâṇ. 3, 3, 4 und meine Abhandl. über Hâla pag. 62, Z. D. M. G. 28, 356.

86, 1 die eigenthümliche Prâkṛitform tumhe, die D bietet, vermisst man ungern, und zwar liegt sie ja doch auch in π vor, wo sie resp., was wohl besser, nach abedha steht. — Zu kadua in B, karia in D s. oben p. 40. 58. Ersteres ist die durch Var. 12, 10 Hem. 4, 27[1]) für die Çaurasenî speciell (neben gadua von √gam) verlangte Form, karia dagegen, wenn auch nicht eine Mâhârâshṭrî-Form (s. oben p. 41), so doch die im Prâkṛit allgemein übliche Gerundial-Bildung durch ia, welche übrigens Var. (12, 9) kurioser Weise nur der Çaurasenî zutheilt. Lassen hat dagegen pag. 160 mit Recht Einspruch eingelegt, und auch seiner Behauptung pag. 366, dass: forma Sanskritica tvâ in tua, dua dissoluta vere Prakritica non est, können wir nur beistimmen. Was die factische Differenz zwischen B und D hierbei betrifft (s. Pischel Çaur. p. 140), so liegt in der That in χπ in allen Stellen kadua vor (χ p. 30. 50. 110. 137), wo D karia, in der Mâgadhî-Scene, resp. kalia, hat[2]);

[1]) nach dem Schol. übrigens nur vâ, also beliebig; nach Hemac. ist die Form mit lingualem ḍ zu schreiben, kaḍua, gaḍua, während die Mss. nur dentales d zeigen, und Var. auch nur dieses verlangt.

[2]) ausserdem auch noch χ p. 75.

und zwar zeigt δ sogar auch im Compositum im 2. Akt pajjâulîkadua (für D âulîkaria), wo πχ bhañjia lesen (hat dagegen in der Mâgadhî-Scene kalia und im 3. Akt: sumaṇogovidaṃ arîa, beides offenbar im Anschluss an D). In der Urvaçî finden wir bei Bollensen sechsmal kadua (zweimal freilich kâûṇa! p. 41. 84), in der Mâlavikâ dagegen bei Tullberg durchweg, achtmal, karia (Shankar Paṇḍit hat jedoch zweimal statt dessen kadua).

86, 3 statt des Genetivs bhavatyoḥ (sakhîgataṃ kiṃcit prichâmaḥ) in B (δ sec. manu und ε) ist das directere: bhavatyau in D und χ sowie δ pr. m. wohl vorzuziehen; die Wörter des Fragens werden ja auch im Sanskrit mit dem Accus. der Person und der Sache construirt. — kiṃcit in B ist nicht gerade nöthig, doch scheint es mir ganz passend, ebenso wie das in D ebenfalls fehlende tâvat, um eben der Frage des Königs auch eine gewisse formelle Umständlichkeit zu verleihen.

86, 4 die Frage in B (s. π): aṇuggahe vi abbhatthaṇâ? ist allerdings noch verbindlicher als die directe Aussage in D: aṇuggaho via samabbhatthaṇâ, sie ist jedoch bei dem Mangel jeder Fragepartikel etwas schwer erkennbar (Jones und Chezy haben sie denn auch factisch nicht erkannt). Aehnlich jedoch in der Mâlavikâ 13, 15: pattane sati grâme ratnaparîkshâ? und ibid. 14, 22: tadâ ââriassa doso?

86, 5 tatrabhavân in B ist weniger ehrerbietig als bhagavân in D (und δ), letzteres verdient somit den Vorzug. Sodann erscheint vartate in B zwar zunächst als besser, weil einfacher, als sthita iti prakâçam in D, ich meine indessen doch, dass auch hier wieder die umständlichere Redewendung mehr am Platze ist.

86, 7 ko vi fehlt wohl mit Recht in B; auch gottaṇâmadheo wäre zu entbehren, fehlt indess nur in χ.

86, 9 sa khalu bhagavân Kauçikaḥ wäre wohl besser als Frage zu fassen? Die Wiederholung des von Anasûyâ so eben genannten Namens scheint mir übrigens überhaupt nicht ganz am Platze, und die Lesart in D: asti, çrûyate, „ja ja, so hört man“ daher vorzuziehen.

86, 10 es scheint mir passender, dass Çak. hier (wie 83, 8): ṇo piasahî nicht blos: sahî genannt wird. Auch ziehe ich ujjhiâe[1]) sarîrasaṃvaḍḍhaṇâdîhiṃ in D (so auch π) dem Compositum ujjhidasaṃvaḍḍhaṇâe in B vor. Deshalb weil 86, 12 ujjhitaçabdena steht, braucht das Wort nicht etwa auch gerade in dieser thematischen Form vorher dagewesen zu sein.

86, 12 naḥ . . . ichâmaḥ B, me . . . ichâmi D[2]). Der König spricht noch einige Male von sich, und zwar auch zu sich selbst, im Plural, s. 86, 8. 87, 18. 90, 9 und in D auch noch bei 91, 4. 14. 92, 4; in der Regel aber spricht er von sich im Singular (achtzehnmal hier in diesem Akt).

86, 14 Godamîtîre fehlt in B (und in c. H. bei Burkhard) wohl mit Recht; steht wenigstens in D gewiss mit Unrecht vor: purâ kila, womit Anasûyâ's Bericht am passendsten beginnt. Im M. Bhâr. wird übrigens auch die Zeugung und Geburt der Çakuntalâ an die Mâlinî, nicht an die Gautamî, versetzt (1, 2946).

86, 15 ob kadham pi (auch π), kahaṃ vi (δχ) oder kim pi (D), wird sich ziemlich gleich bleiben.

87, 1 vasantodâraramaṇîe[3]) samae; ramaṇîe fehlt in

---

[1]) dies ist der einzige Fall hier im ersten Akt, wo ein inneres t in D ausgefallen ist, während es in B als ḍ bewahrt ist, s. oben p. 89. 59.

[2]) δ hat naḥ, aber ichâmi, vgl. D bei 87, 18.

[3]) π hat vasantâvadâra, vergl. Urv. 21, 1. Mâlav. 28, 17. 18. 35, 4 (vasantodâra). — c. H. bei Burkhard hat dekkhia statt pekkhia.

D und δ wohl mit Unrecht (s. p. 256); — se in D scheint mir dem tâe in B (fehlt χ, δ hat tîa) vorzuziehen, ist ja auch keineswegs enklitisch, sondern steht mehrfach vor dem Worte, zu dem es gehört, s. 86, 11. 88, 4.

97, 2 dem: ardhokte lajjâm nâṭayati (B) scheint mir: lajjayâ viramati (D) vorzuziehen.

87, 8 ebenso ziehe ich parastâd (D): „was da folgt, errathe ich" dem purastâd (auch ε): „ich errathe im voraus (was da geschah)" vor.

87, 6 der Ablativ mânushîbhyaḥ in B kann sehr wohl durch den Ablativ vasudhâtalât attrahirt sein; dagegen würde man den Locativ mânushîshu in D [1]) und δ, ob er auch zu sambhavaḥ (s. Pet. W.) ganz gut passt, schwerlich an Stelle des Ablativs in den Text gesetzt haben, wenn dieser darin gestanden hätte. Es macht im Uebrigen die Casusdifferenz zwischen Anfang und Ende des Verses zum Mindesten einen ebenso guten, wo nicht einen gefälligeren Eindruck, wie die Gleichheit der Construction.

87, 8 savrîḍâ vermisst man in D ungern, wenn es auch nicht gerade nöthig ist,

87, 9 der freudige Ausruf hanta fehlt in D und δ wohl mit Recht, weil er zu den darin folgenden, in B fehlenden, Worten: kiṃtu sakhyâḥ parihâsodâhṛitâṃ varaprârthanâṃ çrutvâ dhṛitadvaidhîbhâvakâtaram me manaḥ [2]) in einem gewissen Widerspruch steht. Was diese Worte selbst betrifft, so zweifelt Pischel (diss. p. 40) nicht daran, dass sie als Glosse zu betrachten, da sie „verba antecedentia

[1]) in ε fehlt der Vers, resp. die vier Zeilen 87, 5—8.

[2]) δ hat übrigens etwas abweichend und zum Theil offenbar verderbt: kim tu parihâsodâraṃ varaprârthanam asyâḥ çrutvâ pieta (?) dvaidhakâtaram me manaḥ.

quasi subolent et plane superflua sunt". Nun, „quasi subolent" ist jedenfalls etwas zu wenig, denn es nehmen diese Worte ja vielmehr ganz unmittelbaren, directen Bezug auf das vorher Dagewesene (80, 3). Sie scheinen mir sodann theils zu dem gewissenhaften, skrupulösen Charakter des Königs, der das, was er in der betreffenden Beziehung belauscht hat, unmöglich völlig unbeachtet lassen kann, gerade ganz vortrefflich zu passen (auch das schleppende Compositum dhṛita° ist in solcher Rede ganz an seiner Stelle), theils meine ich, dass auch die unmittelbar folgenden Worte der Priyaṃvadâ ein längeres Schweigen des Königs, als das blos durch das kurze in B vorliegende Selbstgespräch indicirte, bedingen, wie denn ja wohl auch der König in seiner Antwort auf ein dgl. längeres Schweigen hindeutet, wenn er sagt: samyag upalakshitam (upalakshito 'ham D) bhavatyâ, „die Herrin hat (mich D) ganz richtig beobachtet".

87, 10 über die scenische Bemerkung râjâbhimukhî s. oben p. 234; jedenfalls ist die in D und δ vorliegende Form derselben nâyakâbhimukhî ganz im Styl der rhetorischen Lehrbücher gehalten, somit wohl als secundär markirt. — In wie weit übrigens die scenischen Bemerkungen überhaupt durchweg als ursprünglich zu gelten haben, ist ja freilich eine an und für sich noch ganz unerledigte Frage.

87, 15 teṇa hi alaṃ viârideṇa; die kürzere Fassung gerade dieser Worte in D: alaṃ viâria (ohne teṇa hi) scheint mir eben schon darum besser[1]); sodann aber will mir auch die Construction von alam mit dem Gerundium

---

[1]) δ geht in der Kürze derselben doch wohl etwas zu weit, indem es blos (teṇa hi) aviâraṇijant° liest, somit den ganzen Vordersatz zum ersten Gliede des den Nachsatz beginnenden Compositums macht.

als difficilior und daher als ursprünglicher erscheinen; wenigstens meine ich, dass, wenn der Text ursprünglich vicâridena hatte, die Annahme, dass vicâria dafür secundär eingetreten sei, schwieriger ist als die umgekehrte Annahme. Und zwar gilt dies denn ebenso auch von 89, 16 alam anyathâsambhâvanayâ B, alam asmân anyathâ sambhâvya D, und von alaṃ ruditena (Akt 4) πχ, alaṃ ruditvâ D (und δ); s. Pet. W. unter alam 6), und vgl. z. B. Mâlav. alam ... paripûria 15, 8 und ähnlich kim maṃ ââsia Mâl. 32, 8. 51, 20.

87, 15 aṇijantaṇaṇioo (aṇijj° πχ) B[1]), aṇiantaṇâṇuoo D (und π); „Büssersleute kann man (ja) ohne Weiteres ..befragen“ ist doch unbedingt hier besser am Platze als „..beauftragen“; auch ṇâma (ja) entbehrt man nur ungern in B.

87, 17 etat pṛichâmi ist sehr kurz angebunden, sakhîṃ te jnâtum ichâmi in D jedenfalls viel höflicher, passt somit besser zu der Weise des Königs.

88, 1 atyantam eva in B[2]) würde ich dem atyantam âtma° in D unbedingt vorziehen, wenn es hinter âho stünde; so aber trage ich doch Bedenken, da ich meine, dass je weniger einzelne Wörter (wie lang sie auch sein mögen) vor âho stehen, je passender dies ist, da âho ja eigentlich gleich am Anfang des zweiten Satzes stehen sollte.

88, 3 dem dhammâaraṇaparavaso in B (pajjussuo χ) gegenüber scheint mir einestheils der Mangel der Composition in D dhammacaraṇe bi paravaso den Vorzug zu verdienen, theils weist auch das einfache dharmacaraṇa,

---

[1]) δ hat (aviâra)ṇijantaṇâṇioo!

[2]) so auch s und c. H. bei Burkhard; madirakshaṇa für sadṛiçaksh° ebendas. ist unbedingt secundär.

nicht dharmâc°[1]), specieller auf die Frage selbst hin, um die es sich hier handelt, da dharmacâriṇî (Urv. 87, 8) geradezu die Ehegattin bedeutet; ja ich möchte im Hinblick darauf sogar direct übersetzen: „auch darüber, ob sie heirathet, hat sie nicht zu bestimmen; der Vater aber . . .“

88, 5 die von Pischel (diss. p. 40) als Glosse bezeichneten Worte: na duravâpe 'yaṃ khalu prârthanâ, welche in B fehlen, scheinen mir durchaus nicht „plane superflua“. Sie enthalten eine weitere Steigerung in den Hoffnungen des Königs. Zuerst sprach er 81, 11 seine Zweifel und Bedenken über die Herkunft der Çakuntalâ aus. Sodann bezeichnete er (87, 9), nachdem er hierüber genügende Auskunft erhalten, seinen Wunsch nach ihrem Besitz als einen, der labdhâvakâça sei. Jetzt nach erlangter Auskunft darüber, ob Çakuntalâ überhaupt zur Heirath bestimmt sei oder nicht, spricht er seine Freude darüber aus, dass sein Verlangen: na duravâpâ sei. Es handelt sich nun blos noch darum, sich auch über ihre eigene Gesinnung zu vergewissern, und nachdem er dafür durch das Folgende speciellen Anhalt gewonnen hat, spricht er schliesslich 90, 10 davon, dass sein Verlangen (prârthanâ, wie hier, in D, manovṛttiḥ in B) nunmehr: labdhâvakâçâ sei. Es ist dies eine ganz reguläre Klimax, insofern prârthanâ in 90, 10 offenbar stärker ist als manoratha in 87, 9. Immerhin aber würde es eben doch etwas eigenthümlich sein, dass Beides je mit demselben Ausdrucke als: labdhâvakâça bezeichnet würde, wenn nicht dazwischen noch eine Mittelstufe vorläge, die denn eben durch die hier in Rede stehenden Worte geboten wird.

---

[1]) so übrigens auch *s* und c. H. bei Burkhard.

88, 11 gadua in B ist gänzlich überflüssig[1]), da Çak. ja in 88, 8 schon gamissaṃ gesagt hat; zur Form selbst s. das oben p. 272 Bemerkte.

88, 12 assamavâsiṇo jaṇassa in B (und c. H. bei Burkhard) erscheint als eine erklärende Glosse für das einfache te in D.

88, 13 ujjhia (B und c. H. bei Burkhard) „verlassend", visajjia (D) „entlassend". Letzteres ist natürlich von Çakuntalâ's Seite noch unartiger als Ersteres; und Anasûyâ gebraucht eben wohl absichtlich diesen die factische Sachlage allerdings etwas übertreibenden Ausdruck, um dadurch Çakuntalâ recht nachdrücklich auf den Mangel an Artigkeit gegen den Gast, den sie begeht, indem sie ohne Verabschiedung (svachandatas) sich entfernt, aufmerksam zu machen; auch ist es ja in der That eigentlich doch ganz richtig, dass Çakuntalâ durch ihr eigenes derartiges Fortgehen factisch den König „entlässt".

88, 14. 15 bei den scenischen Bemerkungen: uttaram adattvai 'va prasthitâ B, na kiṃcid uktvâ prasthitai 'va D, und: utthâya jighṛikshur ive 'châṃ nigṛihya B, grahîtum ichan nigṛihyâ "tmânam D ist in der That wohl mit Pischel diss. p. 41 in D „circuitio et amfractus recentioris manus" zu erkennen. Insbesondere vermisst man auch das utthâya, sowie die in B und c. H. bei Burkhard davor noch stehenden Worte des Königs: (svagatam) kathaṃ gachati? nur ungern in D, obschon Beides allerdings auch secundäre Ausmalung sein könnte. Denn in der That müsste man daṇṇ eigentlich nach nigṛihya nochmals svagataṃ erwarten.

---

[1]) vgl. Mâl. 16, 22, wo es in der Ausgabe von Shankar Paṇḍit ebenfalls ohne Noth eingefügt ist, und zwar in einem Satze mit karia!

88, 16 für kâmijanamanovṛittiḥ B (und c. H. bei Burkhard) scheint mir dagegen wieder das uncomponirte kâmino manovṛittiḥ D den Vorzug zu verdienen; — πδ haben ceshṭânurûpiṇî, was aber nicht passt; die manovṛitti hat ihr pratirûpam in der ceshṭâ, nicht dass sie ihrerseits derselben anurûpa wäre.

89, 2 da B vorher: utthâya hatte, konnte es hier nicht wohl sthânâd anuccalann api behalten; vielmehr ist dazu dann die richtige Lesart eben die hier in B vorliegende.

89, 3 caṇḍi fehlt, wie mir scheint, mit Recht in D, dagegen steht das kurze kiṃti zu der Situation besser im Einklang als kiṃṇimittam in D; auch die scenische Bemerkung parivṛitya vermisst man ungern in D.

89, 5 obschon die Handschriften seaṇe, die Ausgaben seaṇake haben, hatte Böhtlingk doch (s. pag. 171) seaṇâṇi (so wie Williams, wohl im Anschluss daran, seaṇâiṃ) in den Text gesetzt, und Bollensen Urv. p. 190 stimmte dem bei. Ich halte dies indess doch für bedenklich und meine, dass Burkhard recht gethan hat, seaṇe (so auch ε; c. H. secundär seaṇakâṇam) beizubehalten. Pischel erkennt darin (diss. p. 31) eine Attraction durch das in B voranstehende duve; dies ist ja wohl möglich, obschon die Auffassung des Wortes als eines prâkṛitischen Plural-Accusativs auf e, s. Urv. 45, 6 (Bollensen p. 347), Lassen p. 304, Hâla p. 51 ebenso nahe liegt. — Jedenfalls nun kann diese Stelle hier nicht zu den Beweisen für häufigeres Vorkommen des Duals in D angeführt werden, da ja auch B ebenso liest. Ich kann aber auch sonst keine Beweise für Pischel's (diss. p. 31), nur angeblich Stenzler's[1]), Annahme, dass der Dual in D „crebro obvius"

[1]) bei Stenzler selbst (p. 578) heisst es nur: „ferner häufig der sonst selten vorkommende Dativ, und einmal sogar der Dual des Imper. (14, 8 abedam)".

sei, auffinden, und bleibt mir daher auch Böhtlingk's Angabe (p. 171), dass er „den Dual, wenn er sich wo anders als an den Zahlwörtern dvi und ubha oder an den paarweise vorhandenen Gliedern des Körpers vorfand, ausgemerzt habe", unklar. Von abedaṃ ζ 14,8 (auch ε) abgesehen, gehören ja hierher überhaupt nur noch: bhavantâ 27,16 (Voc.) und mâdâpidarâ 83,16 (Nom.), wo Böhtl. aber diese beiden freilich nur eventual. als Dual aufzufassenden Formen keineswegs ausgemerzt hat, sowie mâdâpidaro 105,21 (Accus.), wo er zwar in der That selbst keine dgl. Form auf â hat, aber doch auf p. 282 die Lesarten pidarâ und pidare für „ebenso gut" erklärt. Die Lesarten in B stellen sich hierbei resp. so, dass der Voc. bhavantâ in χ fehlt, aber in πδ vorliegt (δ hat resp. bhagavantâ); den Nomin. mâdâpidarâ hat auch π, während χ, offenbar ganz secundär, mâdâ pidâ vâ liest, und δ denselben als mâdâpidare (!) giebt; in dieser letztern Form erscheint der Accusativ (105, 21) in χ und secunda mânu in δ, während er in π und prima manu in δ, ebenso wie in D, auf °ro auslautet. Von einem häufigen Vorkommen des Duals in D kann hiernach also nicht gesprochen werden (s. oben p. 62) Bollensen hat zwar (Urv. p. 190) in âraṇṇaetti ζ 68, 12 einen Dual sehen wollen, es ist da indessen das e auf Rechnung des iti zu schieben, s. ζ 62,21 isîo . . . âgadetti.

89, 5 tehiṃ dâva attâṇaaṃ moâvehi B; ehi dâva attâṇaṃ mocia D. Ich halte ehi dâva, wenn auch nicht geradezu für nothwendig, so doch für unbedingt besser.

89, 7 der König wird schon zutraulicher, da er sieht, dass die Mädchen ihm beistehen; dies wird durch die Anrede bhadre (so auch π) in D hübsch markirt, während in bhavati B nur dieselbe Anrede vorliegt, die der König bisher schon gebrauchte; — dem avagachâmi steht in πδ

tarkayâmi, in D lakshaye gegenüber; ich möchte letzteres vorziehen, vergl. lakkhîadi 87, 11 (oben pag. 235) und upalakshita 87, 13.

89, 12 dem baddhaṃ... gharmâmbhasâṃ jâlakam in D gegenüber sieht der Instrum. gharmâmbhasâ wie eine secundäre Glosse aus; es trifft hier wesentlich zu, was Pischel seinerseits (diss. p. 35) zu dem Instrumental rajobhis (für rajasâm 73, 5) bemerkt.

89, 13. 14 ity aṅgurîyakaṃ dadâti; sakhyau, pratigṛihya nâmâksharâṇi vâcayitvâ[1]) B. Nach D wünscht der König blos den Mädchen den Ring zu geben, die Mädchen lehnen aber dessen Annahme ab, nachdem sie auf dem ihnen dargereichten die nâmamudrâksharâṇi gelesen haben (anuvâcya). Dies ist entschieden besser; denn in B müsste ja eigentlich noch eine scenische Bemerkung darüber stehen, dass sie den Ring factisch zurückgeben, sonst bliebe er ja in ihrer Hand; diese Bemerkung fehlt; in D ist sie natürlich nicht nöthig. — In der Form aṅgulîyaka stimmt δ zu D, und zwar nicht nur hier, sondern auch sonst, wo das Wort sich findet. In πχ zeigt sich im Sanskrit allerdings mehrere Male die Form mit r, so π 120, 6 (wo χ indess l hat). 128, 1[2]). 130, 1. 163, 12 (l in χ), während im Prâkṛit auch sie durchweg, und zwar mehrfach unmittelbar neben dem r im Sanskṛit (so π 120, 5. 127, 8. 163, 12), die Form mit l zeigen. — Zu nâmamudrâ s. Böhtlingk 84, 8 (wo mit Burkhard so zu lesen). 108, 6.

89, 16 durch den Zusatz in D: iti râjapurusham mâm avagachatha „daraus erkennt ihr, dass ich ein Diener des

---

[1]) anupâṭhya δ.

[2]) daneben im Verse, in Sanskṛit, aṅgulîya 128, 8.

Königs bin" sucht der König die Entdeckung möglichst geschickt so zu wenden, dass sie als eine Bekräftigung für das, was er früher gesagt, dient: „ihr könnt daraus (gerade) entnehmen, dass ich euch die Wahrheit gesagt habe". Es scheint mir dieser Zusatz somit keineswegs so ganz ohne Weiteres zu verwerfen, wie dies Stenzler am a. O. pag. 572 und Pischel diss. p. 41 thun. In ϑ, als einer Ausgabe von D, durften sie jedenfalls nicht fehlen; wie c. H. liest, giebt Burkhard nicht an; δ hat wenigstens auch das iṭi.

89, 17. 18 es scheint mir viel hübscher, wenn Priyaṃvadâ sagt (so D und π): „so darf sich denn dieser Ring nicht vom Finger trennen", als wenn es in B nüchtern und doch schleppend heisst: „so darf der Herr nicht diese Trennung (Entäusserung) des Ringes vornehmen", wobei noch dazu ajjo und ajjassa, das den folgenden Satz beginnt, unmittelbar nach einander zu stehen kommen.

89, 18 vaaṇâdo jevva ariṇâ esâ bhodu B [1]), vaaṇeṇa aṇiriṇâ dâṇiṃ esâ D. Ablativ und Imperativ in B scheinen mir etwas weniger verbindlich, als der Instrumental und das zu dâṇiṃ als nächstliegend zu ergänzende Praesens in D; — aṇiriṇâ in D ist wohl zu viel, s. jedoch Böhtlingk p. 172; aber auch dem hiesigen: ariṇâ (so auch χ) möchte ich vielmehr mit πδ: aṇiṇâ vorziehen, vgl. Pâli ânaṇya.

90, 1 die scenische Bemerkung: kiṃcid vihasya fehlt in B wohl mit Unrecht. Auch halte ich es nicht für passend, dass daselbst die Worte: halâ saûntale ... in den Mund der Anasûyâ gelegt werden, da diese über die von Priyaṃvadâ angeregte Frage von wegen der beiden rukkhaseaṇae gar nichts zu sagen hat; nur Priyaṃvadâ selbst kann dieselben

---

[1]) δ hat: vaaṇaṃ jeva aṇihoṇâ (?) hodu.

der Çak. erlassen; — ob moâvidâ B, oder moidâ D, zu lesen, lässt sich kaum entscheiden; beides ist berechtigt, ob auch ersteres allerdings prâkṛitischer.

90, 2 hier hat δ vor ahavâ die scenische Bemerkung: âtmagâtaṃ, die mir ganz vortrefflich scheint; vgl. janântikam bei Çaṃkara nach Böhtlingk p. 172; freilich würde dieselbe aber eigentlich auch wieder ein prakâçam vor dâṇim bedingen. — Statt des doch wohl auf den König noch nicht recht anwendbaren râesiṇâ in B[1]) ist mahârâeṇa in D (und δ) wohl unbedingt vorzuziehen. Ebenso das einfache gacha dâṇiṃ „du kannst jetzt gehen" in D dem tâ kahiṃ dâṇiṃ gamissasi, denn theils hat Çakuntalâ schon gesagt, wohin sie gehen will, theils zeigt ihre Antwort, dass sie eben nur ein gacha dâṇim, nicht eine Frage gehört hat. In δ findet sich die ganz selbstständige Lesart: kadatthâ dâṇiṃ si tumaṃ, die jedoch in den Zusammenhang nicht recht passt, da die Antwort der Çakuntalâ eben nur die unmittelbare Aufforderung, nun doch zu gehen, voraussetzt.

90, 8 das Selbstgespräch der Çakuntalâ in B kann wohl nur so aufgefasst werden: „ich würde nicht gehen[2]), wenn ich meiner Herr wäre", d. i. wenn ich beim Bleiben nicht fürchten müsste, mich zu verrathen[3]); da ich aber darüber nicht Herr bin, so muss ich freilich gehen. Es ist dies ziemlich künstlich, und die Lesart in D: „(ich würde schon

[1]) er entstammt einem râesivaṅsa 85, 15, ist aber wohl schwerlich selbst bereits als râjarshi zu bezeichnen, da ihn ja Anasûyâ direct summâra nennt 85, 2. Purûravas freilich wird allerdings râesi genannt Urv. 8, 13. 10, 2. 4. 14. 12, 11.

[2]) wörtlich: „ich würde ihn nicht meiden"; visumarissaṃ in δ statt pariharissaṃ passt nicht.

[3]) Chezy dagegen: „s'il m'est permis de disposer de moi".

gehen) wenn ich es nur über mich vermöchte!" unbedingt weit einfacher, zumal sie sich eben direct an die ihr gewordene Aufforderung zu gehen anschliesst. Statt pahavissaṃ in D und π ist aber pahavemi in B wohl vorzuziehen, s. oben p. 272; δ hat gar nur pahave, ja, nach Pischel in seiner oben behandelten Schrift: die Recensionen der Çakuntalâ pag. 23 „lesen hier so die besten Handschriften"; dann nimmt es mich denn freilich Wunder, dass er es nicht auch in den Text gesetzt hat, sondern mit χ bei pahavemi geblieben ist.

90, 5 diese nochmalige Aufforderung an Çakuntalâ zu gehen, ist in D unnöthig, fehlt daher daselbst mit Recht; von Rechts wegen sollte dieselbe übrigens wohl nicht der Priyaṃvadâ in den Mund gelegt sein, sondern auch wieder der Anasûyâ, die sie soeben bereits das erste Mal erlassen hat.

90, 6. 7 dâṇiṃ kiṃ tuha âatta mhi, jadâ (jado πδ) me roadi tadâ (tado π) gamissam in B macht dem: kâ tumaṃ visajjidavvassa rundhidavvassa vâ in D gegenüber entschieden den Eindruck einer glossenartigen detaillirten Erklärung. Letztere Lesart ist unbedingt die difficilior, stimmt auch speciell zu dem Sprachgebrauche Kâlidâsa's, s. oben p. 262, und verdient somit den Vorzug.

90, 9 statt: apy asmân prati in B D hat δ blos asmâsu, wodurch allerdings der Parallelismus (yathâ vayam asyâm, iyam asmâsu tathâ) vollständig wird; gerade dies aber macht mir, bei der Uebereinstimmung aller übrigen Texte[1]), die Lesart etwas verdächtig.

90, 10 manovṛittiḥ in B scheint mir hier zu wenig (vgl.

---

[1]) D und χ haben evam vor iyam, an Stelle von tathâ nach prati.

88, 16), und prârthanâ in D entschieden besser am Platze, s. oben p. 278.

90, 11—14 ich ziehe me vacobhiḥ (D und δ) dem Compositum madvacobhiḥ vor; me braucht nicht etwa enklitisch gerade hinter dem Worte zu stehen, zu dem es gehört, es genügt, dass es überhaupt hinter einem Worte steht. — avahitâ in B. ziehe ich dem abhimukham in D schon darum vor, weil sammukhî gleich in der nächsten Zeile folgt.

90, 15 bei einem solchen Hülferuf scheint es mir angemessen, dass die Betreffenden direct, also in der 2. pers. Plur., wie in D, angerufen werden. Auch macht sich gerade bei einer solchen Gelegenheit, wo es sich um eine gewisse Eile handelt, das schleppende Aufeinanderfolgen von bhavantu bhavantaḥ (in B) nicht besonders[1]). Es ist ferner auch ein so langes Compositum, wie tapovanasaṃnihitasattvarakshaṇâyai hier in einem solchen Anrufe nicht recht am Platze, denn der muss eben möglichst kurz und bündig sein. Was soll überhaupt das saṃnihita in diesem Compositum? es handelt sich hier doch offenbar um den Schutz der dem tapovana selbst angehörigen Wesen, nicht um den Schutz derer, die demselben saṃnihita sind; dagegen ist die Aufforderung, zum Schutze Jener „saṃnihita" zu sein, ganz passend. Nach allem dem erscheint mir die Lesart von D unbedingt als die bessere, und darum eben denn auch als die ursprüngliche, da man ja einem Dichter gern immer nur das Beste zutraut, worauf Kâlidâsa denn doch im Uebrigen auch alle Ansprüche hat.

[1]) es kommt dazu, dass wir schon in dem einleitenden Anrufe: bho bhos das bh doppelt hatten; — vgl. im Uebrigen sajjîbhavantu bhavantaḥ in π 77, 11, wo es sich indess nicht gerade um besondere Eile handelt.

91, 1 viṭapanishakta B (auch δ), °vishakta D und π. Dem Pet. W. zufolge (s. √sajj) findet sich nishakta mehrfach im Kumâras. und Raghuvança, was immerhin von Bedeutung ist; die Frage, ob beide Werke eben auch dem Dramendichter Kâlidâsa zugehören, wird sich ja wesentlich gerade nur durch solche Sprach- und Styl-Eigenthümlichkeiten entscheiden lassen.

91, 3—14 in B folgt zunächst ein Selbstgespräch des Königs, dann ein nochmaliger Aufruf hinter der Scene an die Einsiedler, beginnend wie der erste mit: bho bhos tapasvinas, darauf der zweite Vers, der die betreffenden Störungen schildert, sodann eine scenische Bemerkung über das Aufstehen der erschreckten Mädchen, endlich ein zweites Selbstgespräch des Königs, wie das erste mit: aho dhik beginnend. Hier scheint mir nun die Anordnung des Textes in D unbedingt vorzuziehen; der zweite Vers über die Störungen schliesst sich darin unmittelbar, durch ein blosses api ca eingeleitet, an den ersten an; der nochmalige Aufruf an die Einsiedler fehlt ganz, der König soliloquirt nur einmal. Die beiden langen Verse bei Gelegenheit des Hilferufes wollen uns freilich bei sólcher Gelegenheit überhaupt nicht recht munden[1]), über sie kommen wir aber nun einmal nicht hinweg, und jedenfalls ist es besser, die Sache wird mit einem Male abgemacht, als dass sie sich in zwei Gruppen spaltet. Ganz besonders aber spricht für die Richtigkeit der Textform in D auch noch dér Umstand, dass die scenische Bemerkung über das Erschrecken der Mädchen darin unmittelbar auf den eben mit einem Male abgethanen Hilferuf hinter der Scene erfolgt, während in

[1]) unsere eigenen Dramen, die Opern insbesondere, bieten ja freilich auch ähnliche Fälle zur Genüge.

B erst nach dem ersten Selbstgespräch des Königs und dem nochmaligen zweiten Hilferuf.

Zum Einzelnen bemerke ich noch Folgendes:

91, 4. 5. 13. 14 den beiden Selbstgesprächen des Königs: „aho dhik madanveshinaḥ sainikâs tapovanam anurundhanti“[1]) und: „aho dhik katham aparâddhas tapasvinâm asmi bhavatu pratigachâmi tâvat“ steht also in D nur das eine: „aho dhik paurâ asmadanveshiṇas tapovanam uparundhanti, bhavatu, pratigamishyâmas tâvat“ gegenüber. Wenn uparundhanti hier besser ist als anu°[2]), so ist dagegen theils das energischere Praesens: pratigachâmi dem Futur wohl vorzuziehen, s. oben p. 272, theils hat Pischel diss. p. 41 mit Recht die Lesart paurâs als ungehörig zurückgewiesen, besonders auch mit Rücksicht auf die Angabe beider Recensionen im zweiten Akt (χ 33, 2 yathâ ca sainikâs tapovanaṃ nâ 'bhirundhanti, und ζ 24, 7 yathâ na me sainikâs t. uparundhanti). Auch Pischel's Vermuthung, dass paurâs etwa durch einen Leser der Çakuntalâ-Episode im M.Bhârata auf Veranlassung von 1, 2838[3]) zunächst als Glosse an den Rand und dann in den Text gekommen sei, ist ganz ansprechend; wer freilich wie Pischel annimmt, dass Kâlidâsa selbst „totum fabulae argumentum ex Mahâbhârato“ genommen habe (diss. p. 44), der sollte eigentlich eher gerade umgekehrt in dem paurâs hier eine wirkliche Reminiscenz von da, resp. Beziehung auf dasselbe finden, somit gerade diese Lesart als die ächte ansehen, wie übel sie auch factisch passt.

---

1) zu mamâ 'nve° und abhirundh° in $\pi\chi$ s. oben p. 285.

2) mit abhi° steht die Sache anders; dies ist mindestens gleich gut.

3) sudûram anujagmus taṃ paurajânapadâs tathâ |
nyavartanta tataḥ paçcâd anujnâtâ nṛipeṇa ha ||

91, 6 paryâkulayan (paryâkulîkurvan χ); wir finden paryâkula, resp. das entsprechende pajjâula, in B sofort noch zweimal, 91, 15 und 17; von da ist es eben wohl hierher geholt; — δ lässt vṛiddha weg, hat nur strîkumârân, was auch genügt; dagegen hat es nach esha noch bastî, während π aus dem Verse gajaḥ heraufnimmt; paryâptaḥ für prâptaḥ in δ ist natürlich ganz verkehrt.

91, 8—11 dem tîvrâghâtâd (°pâtâd χ) abhimukhataruskandhalagnaikadantaḥ in B scheint mir tîvrâghâtapratihatataru° in D entschieden vorzuziehen, vgl. Kâṭavema bei Böhtlingk p. 173. Ebenso ist pâdâkṛishṭa D unbedingt besser als prauḍhâkṛishṭa. Der Parallelismus mit der ersten Zeile scheint mir ferner dafür einzutreten, dass sodann auch in der zweiten nur ein Compositum vorliegt, also valayâsaṅgasaṃjâta D, nicht valayâsañjanâj jata zu lesen ist Endlich ziehe ich auch praviçati D vor; erschreckt durch den Anblick der Wagen der sainika bricht der Elephant in den dharmâraṇya ein; virujati ist zu hart, setzt ja eben bereits eine wirkliche Beschädigung des dharmâraṇya voraus; syandanâbaddhadṛishṭiḥ in δ ist wohl eine Reminiscenz von 72, 14 (D, wo δ übrigens selbst, mit B, syandane dattadṛishṭiḥ hat).

91, 12 die Mädchen, dies hörend, stehen Alle erschreckt auf, B. In D sind sie zunächst nur kiṃcid iva sambhrântâḥ, und das Aufstehen erfolgt erst, nachdem sie den König um Erlaubniss zu gehen gebeten und dieselbe von ihm erhalten haben.

91, 15. 92, 5 die beiden Freundinnen reden den König in B nun nicht mehr mit ajja an (brauchen dies indess 92, 7 wenigstens im Accusativ noch einmal vón ihm), sondern mit mahâbhâa, δ hat gar beide Male geradezu mahârâa! in D dagegen bleiben sie auch jetzt noch bei dem einfachen

ajja. Ich möchte dies vorziehen; denn die Nachricht, dass „Fürst Dushyanta auf der Jagd begriffen in der Nähe" sei, muss den Mädchen doch eigentlich unmittelbar die Gewissheit geben, dass der waffenlos und schmucklos vor ihnen stehende Fremdling nicht, wie sie beim Anblick des Ringes dachten, der König Dushyanta sei; denn wenn dieser „in der Nähe jagt", kann er ja doch nicht so mit ihnen sprechen; es liegt somit keine Veranlassung für sie vor, den bisherigen Ton zu ändern, was nur dann gerechtfertigt wäre, wenn sie mittlerweile weiteren Grund zu der Annahme erhalten hätten, dass es eben wirklich der König sei, mit dem sie sprechen.

91, 15 hatthisambhameṇa B, âraṇṇaavuttanteṇa D. Die Beschränkung auf das Einbrechen des Elephanten allein scheint mir zu eng; die Mädchen haben auch ohne dasselbe durch den ersten Hilferuf und die Nachricht von der Ankunft der königlichen Jagd Veranlassung genug, sambhrânta zu sein, und sich in ihre Hütte zu begeben.

91, 16 der Locativ uḍaagamaṇe (in δ gar der Accusativ °gamaṇam) in B müsste dem Genetiv gamaṇassa (so ζηϑ) gegenüber, der seinerseits für den Dativ steht, unbedingt als secundär erscheinen. Es ist mir indessen nicht ganz klar, worauf sich dieser Genetiv überhaupt hier gründet, da Böhtlingk ausdrücklich bemerkt (p. 174), dass: „alle Handschriften uḍaagamaṇâya" lesen, und auch ε und c. H. bei Burkhard (gamaṇââ) so haben. Dieser Dativ würde nun gerade umgekehrt dem Locativ gegenüber zunächst als weniger ächt aussehen, wie denn ja in D das mehrfache Vorkommen des Dativs im Prâkṛit von Stenzler l. c. und Pischel diss. p. 31 unter den Merkmalen für die Posteriorität von D aufgeführt wird. In der That war dies ja auch bisher die

allgemeine Ansicht, dass der Dativ im Prâkṛit fehle, und Böhtlingk hat daher zwar 40, 18. 41, 9. 43, 14 den Dativ noch im Text, in den Noten aber bemerkt er (p. 203—205): „man lese ubalambhassa, ..paribhoassa, ..guṇavado oder guṇavantassa". Und es haben denn auch factisch Williams und Burkhard só in den Text gesetzt (also gerade wie auch Böhtlingk selbst an unserer Stelle hier direct gethan hat); nur bei guṇavade (43, 14 ed. Böhtlingk) hat Williams sich doch gescheut, es direct zu ändern; dagegen ist Burkhard so weit gegangen, auch in der Mâgadhî-Rede des Fischers (Böhtlingk p. 74, 8) vikkaaçça zu geben, wo sowohl Böhtlingk als Williams den Dativ vikkaâa beibehalten, wobei resp. Ersterer (p. 245) das Fehlen des Dativs auch in diesem Dialekt, unter Beziehung auf die Angabe Kâṭavema's[1]) zu dem Genetiv çâmipaçâdâha[2]) resp. çâmipaçâdaçça ibid. 74,19 (p. 247), nur als wahrscheinlich bezeichnet[3]). Ich kann mich nun aber mit diesem Verfahren, gegen alle Handschriften den Dativ durch den Genetiv zu ersetzen, nicht einverstanden erklären. Worauf beruht denn überhaupt diese Scheu vor dem Dativ? Doch nur einzig und allein auf der Regel Vararuci's 6, 64 caturthyâḥ shashṭhî! vergl. Lassen p. 299. Nun, Vararuci braucht uns jetzt, nachdem Garrez das Columbus-Ei auf den Kopf gestellt hat, nicht mehr zu schrecken. Und wenn Lassen

---

[1]) das betreffende Citat Kâṭavema's: he hodaṃ scheint dasselbe zu sein, wie das zu unserer Stelle citirte (Böhtlingk p. 174): de sîṃdaṃ.

[2]) diese Mâgadhî-Form des Gen. auf âha könnte übrigens ihrerseits möglicher Weise gerade etwa der Dativ auf âya selbst sein, indem nämlich das h nur zur Lösung des Hiatus zwischen âa (aus âya) eingefügt wäre, s. Hâla p. 28. 29, Bhagavatî 1, 411, Ind. Streifen 2, 56.

[3]) „der vierte Casus scheint diesem Dialekt wie den andern Prâkṛit-Sprachen zu fehlen".

bemerkt: „Dativi vestigia doctrinae, non linguae attribuenda sunt. Idem factum est in Pâli; grammatici ponunt dativum Sanskriticum in sing. masc. et neutr. prima declin., in ceteris eius loco exhibent genitivum“, so steht die Sache meiner Meinung nach factisch gerade umgekehrt. Die „doctrina“ hat den Dativ verpönt und ausgemerzt; und was speciell das Pâli betrifft, so ist der Dativ auf âya dafür ja theils freilich zwar auch von der Theorie direct anerkannt, s. Kacc. 2, 1, 58, theils aber sind die sehr respectablen „Reste“ desselben keineswegs etwa auf Rechnung der Grammatiker zu setzen, sondern haben sich eben von alter Zeit her erhalten, s. E. Kuhn Beiträge zur Pâli Gramm. p. 70. Auch das Mâgadhî der Jaina zeigt noch ziemlich häufig den Dativ auf âya, âe und ăe, s. meine Abh. über die Bhagavatî 1, 417[1]). 433. 434. — Die von Lassen aus den Dramen angeführten „vestigia“ nun sind theils der Dativ in der Gruss-Formel: sotthi bhode (bhavade) Mṛich. 6, 28. 77, 17, Urv. 81, 15, Ratn. 83, 5, theils einige Dative auf âya, âa, nämlich lâhâa Mâlavikâgn. 29, 18, vijaâa und daṃsaṇâa in der Urvaçî, endlich dâṇâa in der Mṛich. Diese letzteren beiden Beispiele sind indessen ungewiss; das letzte zunächst fällt jedenfalls ganz aus, da es in dem secundären Theil des letzten Aktes der Mṛich. enthalten ist, der nach den Angaben der Tradition selbst (s. Wilson Hindu Th. 1, 177, Stenzler pag. 327) von Nîlakaṇṭha herrührt; und was daṃsaṇâa betrifft, so hat zwar Lassen selbst am a. O. wirklich só; es ist dies aber nur Druckfehler (s. Addenda p. 68) für

[1]) wenn es daselbst heisst: „der Dativ geht auf âya oder (wie im Prâkṛit) âe aus“, so beziehen sich diese in Parenthese stehenden Worte allerdings nicht auf den Dat. masc. neutr., sondern auf den Dat. fem., der darin wie die übrigen obliquen Casus eben só lautet, sind somit zu streichen.

daṃsaṇassa, wie sowohl die von ihm citirte Calc. Ausgabe, als Lenz und Bollensen (pag. 486) lesen. Es bleibt somit nur bhode, vijaâa und lâhâa übrig. Dazu treten indess noch mâsiâa Mâlav. 60, 12, viṇâçâÿa im Munde des Çakâra Mṛich. 133, 4 (ed. Stenzler), sowie eben die obigen Stellen aus Çakuntalâ hinzu. Dass nun in diesen Letzteren der Dativ wirklich die ältere Lesart ist, geht, wie mir scheint, mit voller Sicherheit aus der Vergleichung mit den Lesarten der B, soweit uns dieselben in $\pi\chi\delta$ vorliegen, hervor, da dieselben durchweg dem einfachen Dativ gegenüber einen glossenartigen, secundären Charakter zeigen. Statt vuttantovalambhâya heisst es nämlich daselbst: vuttantovalambhaṇimittaṃ (°bhaṇaṇi° π), — anstatt paribhoâa lesen $\pi\delta$: paribhoattham, χ: paritosattham, — anstatt guṇavade haben $\delta\chi$: aṇurûvassa varassa (vgl. hier im ersten Akt bei Pischel 80, 3. 88, 4) und π fügt sogar noch hatthe hinzu (!), — statt vikkaâa haben alle drei: vikkaattham; ja sogar statt çâmipaçâdaçça, resp. °çâdâha haben $\pi\chi$: çâmipaçâdattham. Dieses °attham ist so recht die Scholiasten-Erklärung für den Dativ, findet sich z. B. ganz ebenso auch in dem Schol. zu Kacc. 2, 1, 58 vor, wo ausdrücklich gesagt ist, dass es neben âya, resp. an Stelle davon gesetzt werden könne[1]). Es scheint mir im Uebrigen endlich auch der Umstand, dass sich dgl. „vestigia“ des Dativs núr in den älteren Dramen, in der Mṛich. und bei Kâlidâsa eben, erhalten zu haben scheinen[2]), noch ganz speciell für ihre Alterthümlichkeit einzutreten. In späteren

---

[1]) Senart p. 61 tusaddaggahaṇena atthaṃ ca hoti; attatthaṃ (lies: atthatthaṃ?), hitatthaṃ, sukhatthaṃ.

[2]) resp. in der solennen Grussformel: sotthi bhavade auch in Ratn.

Stücken, wie z. B. gerade auch bei dem dâṇâya im letzten Akt der Mṛich., würde ich eine dergl. Dativform als eine unbewusste moderne Sanskṛitisirung von Seiten der Verfasser oder Abschreiber ansehen; in solchen Stücken aber, deren Abfassung aller Vermuthung nach über die Zeit hinausgeht, in welcher Vararuci factisch, malgré lui, zum Standard für das Dramen-Prâkṛit geworden war, erscheinen mir dgl. „vestigia" als wirklich berechtigte, alte Reste, und schiebe ich da den Genetiv, resp. die andern Surrogate, meinerseits auf Rechnung der „doctrina", wofür uns ja das Verfahren Böhtlingk's und seiner Nachfolger in Bezug auf die Dative in der D Recension der Çakuntalâ die luculenteste Illustration bietet. Vergl. hierzu Bollensen's im Wesentlichen hiermit übereinstimmende Bemerkungen zu Urvaçî 6, 20 p. 168.

91, 17. 18. 92, 1. 2 diese Zeilen fehlen in D mit Recht, s. oben p. 212—16.

92, 3 die scenische Bemerkung sasambhramam in D hat Pischel (diss. pag. 41—43) mit Recht als ungehörig bezeichnet[1]). Das Einfachste wird sein, mit Böhtlingk's Cod. C, welchen Pischel als den getreuesten Vertreter der D Recension ansieht, und mit ε: asambhramaṃ zu lesen, und dies dann zu gachantu zu ziehen, wie schon Böhtlingk (p. 174) für diesen Fall vorschlägt. Ich ziehe das asambhramaṃ dem svairaṃ svairam in B[2]) darum vor, weil der scenischen Bemerkung 91, 12 (und in D nach v. 32) zufolge der König die Mädchen so eben sasambhramam aufstehen (in D resp. blos sambhrântâs) sah, es somit ihm daran

[1]) in c. H. bei Burkhard fehlt dieselbe ganz.

[2]) δ hat svairam nur einmal, was ich für besser halte; das doppelte Wort würde für die Mädchen etwas Beunruhigendes haben.

liegen muss, sie etwas zu beruhigen (; zu diesem letztern Zweck fügt er denn auch noch die nun weiter folgenden Worte hinzu); auch hatten die Mädchen in B wenigstens soeben 91, 15 den hatthisambhama erwähnt. Die gewöhnliche Bedeutung von svaira (s. Pet. W.) entspricht jenem Wunsche des Königs nicht vollständig, wenn auch die Rhetoriker, resp. Scholiasten hier und da svaira zur Erklärung von viçrabdha brauchen (so Kâṭavema bei Böhtlingk), oder umgekehrt svaira durch saviçrambha erklären (Premacandra zu Kâvyâd. 2, 296).

92, 3 âçramabâdhâ B scheint mir zunächst gewählter als das gewöhnlichere °pîḍâ D, und bâdhâ findet sich ja auch gerade bei Kâlid. noch einige Male, s. Pet. W.; mit Rücksicht auf: mâ bhûd âçramapîḍâ Raghuv. 1, 37 indessen sollten diejenigen, welche den Dichter dieses Werkes mit dem Dramatiker identificiren, diese Lesart auch hier wohl vorziehen.

92, 5. 6 die in D fehlenden Worte: vidida° bis marisesi (marisehi π) sind meiner Meinung nach nur eine erklärende Glosse zu asambhâvidasakkâram[1]). Dass diese letztere, schon von Böhtlingk vorgeschlagene Lesart richtig ist, nicht nach Stenzler's Vorschlag am a. O. p. 575 mit C. W. °kârâ(s) zu lesen, ergiebt, wie mir scheint, der in B in der Antwort des Königs folgende Nomin. Singul. sambhâvidasakkâro, der ja eben auf die Rede der Freundinnen direct hinweist, von ihm daraus resp. direct wiederholt wird. Also: „wir schämen uns, den Herrn, dessen satkâra nicht (vollständig von uns) zu Stande gebracht worden ist, in

[1]) adihi in D (asambhâvidâdihisakkâ°) ist schon darum verdächtig, weil dies Wort sonst hier auch in D durchweg als adidhi erscheint; es fehlt auch in c. H. bei Burkhard.

Bezug auf das Wiedersehen mit einer Bitte anzugeben"; denn: lajjemo viṇṇabidum in D scheint mir dem: saparihâram viṇṇavemha in B[1]): „wir möchten unsere Bitte mit Umschweifen, d. i. schüchtern, vortragen" gegenüber entschieden den Vorzug zu verdienen.

92, 8. 9 die Antwort des Königs geht auffälliger Weise auf diese Bitte um Wiedersehen gar nicht ein, sondern weist blos das asambhâvitasakkâraṃ zurück; und zwar meine ich eben, dass es besser ist, wenn er gerade dies Wort selbst, ohne das a° privans, wiederholt[2]), als wenn er wie χ und D haben, dafür das Wort puraskṛita braucht; dem Sinn nach kommt freilich beides auf dasselbe hinaus.

92, 10 das Compositum ahiṇavakusasûiparikkhadam in B scheint mir der Auflösung desselben in °sûîe pa° in D, um ḍes Parallelismus mit dem folgenden Satze kuravaa° willen, vorzuziehen.

92, 11 auch paḍi vâledha in B „wartet auf mich" scheint mir dem pari vâledha in D entschieden vorzuziehen.

92, 13 die scenische Bemerkung: savyâjaṃ vilambya in D (und π) entbehrt man dagegen ungern; sie fehlt übrigens auch in δ.

92, 14 die scenische Bemerkung (niḥçvasya) und die Worte gatâḥ sarvâḥ, bhavatv aham api gachâmi fehlen in D; sie sind nicht gerade nöthig, obschon man sie, insbesondere die scenische Bemerkung, immerhin ungern entbehrt. Dagegen fehlen die in B 92, 15 nun noch folgenden Worte: Çakuntalâdarçanâd eva in D unbedingt mit Recht, sie sind theils ganz selbstverständlich, theils wird sofort (92, 17) dasselbe nochmals gesagt (πδ haben da gar auch nochmals

[1]) saparihâram fehlt übrigens in π ganz.

[2]) π hat sambhûta, δ sambhṛita (!).

Çakuntalâdarçanavyâpârâd, was für D übrigens, wo das erste Çak° nât fehlt, ganz angemessen wäre).

92, 16 sametya in D nach anuyâtrikân ist nicht gerade nöthig, obschon immerhin ganz am Platze. Jedenfalls halte ich nâ 'tidûre in D für unbedingt besser als atidûre in B; der König will die Seinigen in nicht zu grosser Entfernung von dem Haine sich lagern lassen, um demselben eben auch selbst möglichst nahe zu bleiben, wie er ja auch gleich auseinander setzt; — çakto 'smi in B scheint mir besser, çaknomi kann weit eher an dessen Stelle getreten sein als umgekehrt.

93, 1 asaṃstutaṃ in D „unbekannt, fremd" (Pet. W.) ist unstreitig eine weit schwierigere Lesart als asaṃsthitaṃ „ruhelos", s. Böhtlingk p. 174. 175; schwerlich ist letzteres durch ersteres ersetzt worden; — δ hat hier ganz selbstständig carati ca für dhâvati, cîrâñçukaṃ (!) für cînâñçu°, endlich allein von allen Mss., wie es scheint, die richtige scenische Bemerkung: iti nishkrântaḥ (für das nishkrântâḥ sarve der Andern).

93, 4 der Name des Drama's ist hier irrig als Femininum: abhijnânaçakuntalâ angegeben; das Wort ist Neutrum, s. 70, 12. 72, 1 und Böhtlingk p. 147.

Aus der vorstehenden Durchmusterung nun geht meiner Meinung nach mit voller Entschiedenheit hervor, dass, was diesen ersten Akt der Çak. betrifft, von einer hervorragenden Stellung der Bengal. Recension, die ihr ein Anrecht gäbe, als die vorzugsweise ächte zu gelten, entfernt nicht die Rede sein kann; im Gegentheil stellt sich vielmehr das Urtheil wesentlich zu Gunsten der Devan.-Recension. Wenn somit die folgenden Akte nicht ganz besonders schlagende Momente bringen, steht es um die von Pischel angenommene

unbedingte Superiorität von B übel genug. Dás wenigstens steht aber auch jetzt schon fest, dass dávon, dass diese Frage überhaupt bereits — und zwar eben zu Gunsten von B — entschieden sei, gänzlich zu abstrahiren ist.

Berlin Januar 1875. A. W.

Nachtrag. 233, 12 lies: asyâḥ. — 247, 3 v. u. es finden sich doch noch einige dergl. Instrumentale auch in Çakunt., so ζ 73,4 bhîtinâṭitakena und 92,19 udbhrântakena, s. Böhtl. p. 242. — 249, 18 zu pia tti 76, 17 s. Pischel diss. p. 53, Burkhard Glossar p. 36. In den von P. aus χ aufgezählten dergl. Fällen stimmt π meist, bis auf ṇîde und puttake nämlich, zu, während umgekehrt δ meist, bis auf pia und ṇîda nämlich, zu D stimmt und e, nicht a, zeigt. Es beschränkt sich im Uebrigen diese Differenz zwischen B u. D nicht blos auf den Nom. Singul. Fem. auf â, sondern zeigt sich auch im Nom. Plur., dessen â, eigentlich also âs, ebenfalls in D vor ti (iti) zu e wird, in B dagegen, theilweise wenigstens als a erscheint, so beim Masc.: âadetti ζ 62, 21 (auch πδ, âgada tti nur in χ), und beim Fem.: âraṇṇaetti ζ 68, 12 (auch δ, dagegen âraṇṇakâo tti χπ); aus B gehört hierher noch: amhe sambhâvidavva tti χ 40, 9 (auch πδ), wo D den Nom. Sing. Fem. (°vve tti) hat. Soll P.'s Ausspruch: „non dubito quin falsae sint rec. Dev. lectiones et interpolatori debeantur, qui linguae Sanscritae leges in linguam Pracritam transtulit" auch für diese Plural-Fälle gelten? es müsste dann die Analogie der Singular-Fälle auf sie eingewirkt haben, was ja in der That ganz denkbar ist. — 253, 13 fg. hier ist noch die Medialform jâṇe (âṇe) anzuführen, die sich dreimal in Çak. vorfindet, und zwar sowohl in B wie in D, s. ζ 59, 8. 80, 20. 85, 21 (neben jâṇâmi ζ 64, 2, fehlt χπ). Ferner hat D noch ein Medium bei ζ 73, 4, nämlich paçidante (vgl. Lassen p. 400), wo wir in χπ °danta, in

δ °dadha lesen. — 284,8 u. not.[1] der König wird in den späteren Akten durchweg als râesi bezeichnet, wenn die beiden Mädchen in seiner Abwesenheit von ihm sprechen, s. ζ 33,18. 35,6 etc. Auch Sânumatî in ihrem Selbstgespräch nennt ihn so ζ 85,5.21. Aber wenn er es hören soll, wird er als mahârâja bezeichnet, so ζ 105,19, resp. direct so angeredet, ζ 80,21. 100,15. Nur Çak. selbst spricht von ihm ζ 38,17 auch da als râesi.

Anhang.

1. Pischel, R., de Kâlidâsae Çâkuntali recensionibus. Particula prima. Dissertatio inauguralis. Breslau, 1870. (66 S. 8.)
   Lit. Central-Blatt 1870 p. 1238—40 (5. Nov.).

Von den beiden Recensionen, in denen uns bis jetzt Kâlidâsa's schönes Drama Çakuntalâ (oder auch Çâkuntalam) vorliegt, von denen die eine den Namen der Devanâgarî-, die andere den der Bengali-Recension führt, galt bisher die erstere, seit ihrer Entdeckung durch Brockhaus, als die ältere. Nur Stenzler hatte nach ihrer Ausgabe durch Böhtlingk in einer Recension in der Hallischen Literaturzeitung (1844 p. 561 ff.) das Gegentheil behauptet. und die vorliegende Dissertation hat es sich nun zur Aufgabe gestellt, diese Stenzler'sche Ansicht speciell zu erhärten. Der Verf. weist zunächst die Analogie zurück, die man aus dem Bestehen einer bengalischen Recension des Râmâyaṇa sowie dem Werke des bengalischen Grammatikers Vopadeva entnommen und auf Grund deren man den Bengalischen Paṇḍit eine libido novandi zugeschrieben hat. Er wendet sich sodann, insbesondere mit Hülfe mehrerer Stenzler'schen Collationen, zu einer Untersuchung der bisher bekannten Codices und Editionen des Drama's, die ihm als Resultat ergiebt, dass sich in den Manuscripten der Bengalischen Recension keine Beziehung auf die

Lesarten der Devanâgarî-Recension vorfinde, während umgekehrt die Manuscripte dieser letzteren durchweg von Bezügen auf jene erfüllt seien. In Cap. III endlich (p. 29 bis 67) handelt er speciell von den Interpolationen und Glossen, die er in dem Devanâgarî-Text annimmt, während die Bengali-Recension an den betreffenden Stellen durchweg alterthümlichere Lesarten zeige, wie sie denn auch theils mit den anderen Werken Kâlidâsa's in näherer Uebereinstimmung, theils vor Allem auch in den grammatischen Formen des Prâkṛit auf einer älteren Stufe stehe. Unstreitig ist Vieles von dem, was der Verf. hierbei bemerkt, durchaus berechtigt; er zeigt eine äusserst anerkennenswerthe Vertrautheit mit der Ausdrucksweise Kâlidâsa's, die auf ein sehr specielles Studium seiner Werke begründet ist, scharfen Blick, gesundes Urtheil. Só sicher aber, wie er von der Richtigkeit seiner Auffassung überzeugt ist, ist dieselbe noch keineswegs etwa! Da sind denn doch erst noch andere Fragen zu erledigen.

Zunächst ist es bei der verhältnissmässig doch nur geringen Anzahl von Codd., die bis jetzt zur Disposition stehen, immerhin etwas kühn, von „allen" Codd. der Çakuntalâ zu sprechen. Aus Autopsie kennt der Verf. nur einen einzigen Cod., den einen der beiden die sich hier in Berlin befinden; den andern hat er offenbar gar nicht gesehen, da er ihn nur second hand (nach Spiegel's Angaben darüber) citirt. Seine Kenntniss der übrigen Codd. beruht sodann nur auf den Vergleichungen Anderer, die zu der Zeit, wo sie dieselben anstellten, nicht die Absicht hatten, die der Verf. hier verfolgt, somit schwerlich auf alle Einzelheiten in Bezug auf Glossen und dergleichen Acht gegeben, oder doch kaum für nöthig gehalten haben

werden, alles der Art zu notiren. In dem einzigen Cod., den der Verf. selbst in Händen gehabt, sieht er sich genöthigt, eine aus beiden Texten gemischte Recension anzuerkennen; ob diese Mischung wirklich nur in der doch etwas curiosen Weise zu erklären ist, wie es nach ihm erscheint? dass nämlich der Schreiber zwei Codices, einen von jeder Recension, vor sich gehabt und bald den einen, bald den andern copirt habe! In den drei Ausgaben der Bengali-Recension ist vielfach je an verschiedenen Stellen specielle „Beziehung" zur Devanâgarî-Recension nicht zu verkennen. Desgleichen in Cod. S. Alle dergl partiellen Uebereinstimmungen nun von Bengali-Texten mit dem Devanâgarî-Text als ursprüngliche Lesarten (p. 23), dagegen Uebereinstimmungen der Art in Devanâgarî-Manuscripten mit dem Bengali-Text als „Beziehungen" auf diesen zu erkennen (p. 25), heisst: nicht ganz mit gleicher Waage messen. Dieser der diplomatischen Kritik angehörige Theil der Arbeit des Verf.'s steht somit sehr erheblichen Einwürfen offen und wird durch nähere Bekanntschaft mit den betreffenden Manuscripten selbst sowie durch Bekanntwerden neuer Manuscripte sehr bedeutende Modificationen zu befahren haben, zumal wenn wir etwa erst in dekhanischen Alphabeten geschriebene Manuscripte zur Vergleichung heranziehen können! Wie beim Râmâyaṇa es sich jetzt schon zeigt, so wird vermuthlich auch hier sich schliesslich die Existenz von nicht blos zwei, sondern von mehreren Recensionen ergeben, etwa je nach den verschiedenen Landstrichen Indiens, aus denen die betreffenden Manuscripte herstammen. Wir wissen ja nun aus den Angaben Daṇḍin's im Kâvyâdarça, dass schon damals (also im 6. Jahrhundert etwa) die rhetorisch-poetische

Doctrin die Existenz zweier Stil-Arten anerkannte, des Stiles (rîti) nämlich der Vaidarbha (oder dâkshiṇâtya) und des Stiles der Gauḍa (oder paurastya). Bei seinen Nachfolgern treten noch vier andere dgl. Namen — Pâñcâlî, Lâṭî, Âvantikâ, Mâgadhî — hinzu, und es eröffnet sich uns hierdurch eine Perspective von weiter Aussicht. In wie weit freilich die sehr speciellen Angaben Daṇḍin's über die Eigenthümlichkeiten des Gauḍa-Stils auf unsere vorliegenden Bengalischen Recensionen der Çakuntalâ wie des Râmâyaṇa Anwendung finden, mag zweifelhaft sein; jedenfalls aber müsste dies erst näher untersucht werden, ehe man sich über die grössere oder geringere Alterthümlichkeit derselben so bestimmt aussprechen darf, wie der Verf. es thut. Er hat eben leider — und wir betrachten dies in der That als einen nicht geringen Defect in einer solchen Arbeit, wie die vorliegende ist, — allem Anschein nach von jenen Angaben Daṇḍin's etc. gar keine Kenntniss gehabt, da er nirgendwo darauf hinweist. Wie ihm denn überhaupt die rhetorische Literatur der Inder ganz unbekannt geblieben zu sein scheint! Er citirt wenigstens den Kâvyaprakâça nur second hand; und von den circa 30 Stellen, die im Sâhityadarpaṇa citirt werden, ist keine directe Notiz genommen, obschon dieselben wegen ihrer mehrfachen erheblichen Abweichungen von der im Uebrigen darin offenbar recipirten Bengali-Recension alle Beachtung verdienen. Auch die fünf (der Devanâgarî-Recension angehörigen) Citate in Dhanika's Schol. zum Daçarûpa hätten wegen des verhältnissmässig hohen Alters dieses Autors (der etwa dem 10. Jahrhundert angehören mag) wohl eine besondere Beachtung verdient.

Bei aller Trefflichkeit sodann der vom Verf. in Bezug

auf Interpolationen und Glossen in der Devanâgarî-Recension gemachten Bemerkungen, die wirklich theilweise höchst schlagend sind, und bei denen er jedenfalls feinen Scharfsinn und gediegene Sprachkenntniss, hier und da in glänzender Weise, documentirt hat, ist dennoch auch in dieser Beziehung noch keineswegs irgendwie das Resultat wirklich erreicht, welches er erreicht zu haben meint. Erst müsste eben auch die Gegenrechnung geprüft werden, welche nun von Seiten und zu Gunsten der Devanâgarî-Recension sich aufstellen lässt! In dieser Beziehung ist vor Allem zu bemerken, dass der Verf. die Hauptdifferenzen beider Texte, die bedeutenden Verschiedenheiten nämlich, welche sich im dritten und im fünften Acte vorfinden, hier ganz bei Seite lässt; er will sie (p. 52 u. p. 60): alio loco uberius tractare. Gerade auf sie aber fällt das Hauptgewicht, und Ref. wäre in der That begierig, zu sehen, wie der Verf. es anfangen will zu beweisen, dass z. B. jene weite Ausspinnung der Liebesscene in Act 3 in der Devanâgarî-Recension wirklich „summa iniuria" fehle! Unter Beiseitestellung dieser Cardinalfragen befasst sich der Verf. vielmehr nur mit einzelnen kürzeren Stellen. In der Regel eben mit Glück, aber einige Fälle sind denn doch auch darunter, bei welchen sich die Sache gerade umgekehrt verhalten möchte, als der Verf., und zwar zuversichtlich genug, annimmt. So soll (p. 55) die Devanâgarî-Lesart: hodu, alaṃ ettiehiṃ kusumehiṃ aus einer Glosse entstanden sein, dagegen bezugs der Bengali-Lesart: teṇa hi bhodu ettiehiṃ kusumehiṃ paoaṇaṃ „unusquisque certe sentiet", dass sie „multo difficilior" sei! Der Devanâgarî-Lesart: atrabhavatîpratyayât (p. 61) gegenüber erscheint jedenfalls die Bengali-Lesart: atrabhavatîvacana-

pratyayât weit eher als Glosse, als umgekehrt. Auf die Frage (p. 51): quid sibi volunt verba: ko dâṇiṃ sahaâraṃ antareṇa adimuttaladaṃ pallavidaṃ [ob etwa °viduṃ zu lesen?] sahcdi, giebt v. 71 des Mâlavikâgnimitram die beste Antwort. Den Dual „viçâkhe, licet unum sidus significet" auf den König zu beziehen, wäre allerdings sehr verfehlt (erubesco et taceo, sagt der Verf., Kâlidâsam vero doleo, quippe qui ex poetarum numero in versificatorum ordinem detrudatur); die Worte sind ja vielmehr dem König in den Mund zu legen (s. p. 50) und beziehen sich auf die beiden Freundinnen der Çakuntalâ; vgl. hierzu eine analoge Stelle in der Urv. 10, 2. — Wie sich der Verf. (p. 58) die Lesart tâmâadi, die er in den Text setzen will, grammatisch (es soll für tâmyati stehen) zurecht legt, ist Ref. unklar.

Specielle Beachtung jedenfalls verdienen die Bemerkungen des Verf.'s über die grössere Reinheit des Prâkṛit in der Bengali-Recension. Aber auch hier ist es theils noch nöthig, dass dieselben sich durch eine ad hoc angestellte Vergleichung der Manuscripte bewahrheiten (dass der Verf. das hiesige Manuscript Chambers 272 nicht selbst hat benutzen können, ist sehr zu bedauern), theils ist erst noch die Gegenrechnung von Seiten der Devanâgarî-Recension abzuwarten. Wenn der Verf. (p. 32) die Formen dekkh statt pekkh als „interpolatas et deterioris et recentioris recensionis signa apertissima" ansieht, und zwar darum, weil die Bengali-Texte sie nie (nunquam et nusquam) zeigen, während doch dekkh eine radix Bengalica sei, so ist zwar dies Factum selbst, vorausgesetzt, dass es sich bewährt, allerdings auffällig genug. Aber zur Begründung jenes Schlusses möchte es doch nicht recht

ausreichen; denn dekkh ist eben keineswegs bloss eine „radix bengalica". Sie findet sich auch im Mahrâṭhî, Hindustânî; der Schol. zu Urv. 66, 16 bezeichnet sie als deçî im Allgemeinen; und schon das Pâli (Kaccây. 6, 3, 14 s. d'Alwis p. 28) kennt zum Wenigsten die Form dakkh.

Wir begrüssen jedenfalls diese Arbeit mit Freuden als eine tüchtige zu den besten Hoffnungen berechtigende Leistung.

A. W.

---

2. De grammaticis Pracriticis, Dissertatio inauguralis, quam scripsit ad veniam docendi rite impetrandam Riccardus Pischel, Dr. phil. Vratislaviae 1874. Apud Gosohorskyum (Ad. Kiepert). 47 S. 8.

Literar. Central-Blatt 1874 p. 461—64 (4. April).

Diese Habilitationsschrift Pischel's ist ein Griff in's Volle; sie lässt uns einen Blick thun in die gewaltige Masse handschriftlichen Stoffes, welche er sich während seines dreizehnmonatlichen Aufenthaltes in England, zu welchem den ersten Anhalt gegeben zu haben die Bopp-Stiftung sich wahrhaft zur Ehre rechnen kann, für das Prâkṛit zu eigen gemacht hat, und zwar in Gestalt von Originaltexten sowohl wie umfangreichen Commentaren dazu, in Devanâgarî, in Bengâlî und in den schwierigen südindischen Schriftarten. Einzelnes davon war schon aus den kleineren Mittheilungen, die er da und dort gegeben hat, und die sämmtlich von einer staunenswerthen Fülle des Materials Zeugniss ablegten, bekannt. Die vorliegende Schrift giebt uns einen Gesammtüberblick darüber.

Sie beginnt mit denjenigen wirklichen oder angeblichen Autoren über Prâkṛit-Grammatik, deren Werke verloren und nur durch Citate bekannt sind, Çâkalya, Bharata,

Kohala, Kapila und Pâṇini. Das dem Letzteren zugeschriebene Prâkṛitalakshaṇam ist nach Pischel nur auf ein opus recentissimum zu beziehen.

Er wendet sich sodann zu Vararuci, den er mit dem Verf. der vârttika zu Pâṇini identificirt, und zwar theils deshalb, weil beide auch Kâtyâyana heissen, theils weil der vârttikakâra „linguas Prâkriticas certe jam cognitas habuit". Wir sind nicht im Stande, auf solche Gründe hin uns dieser Meinung anzuschliessen. Der vârttikakâra heisst in den älteren Texten durchweg nur Kâtyâyana, und die Art und Weise, wie im Mahâbhâshya von einem Vâraruca kâvyam die Rede ist, bürgt wohl dafür, dass dem Autor desselben sein bhagavân Kâtyaḥ nicht als Verf. dieses kâvya, resp. nicht als Vararuci galt. Unter den zahlreichen Werken aller Art, die von Shaḍguruçishya, Ende des 13. Jahrhunderts, dem Kâtyâyana auf die Schultern geladen werden, befindet sich die Prâkṛit-Grammatik nicht (s. Verz. der Berl. S. II. p. 13. 14). Von den bei M. Müller (Anc. S. Lit. pag. 240) angeführten Stellen, in denen derselbe mit dem Namen Vararuci benannt wird, geht keine über Somadeva hinaus; denn jenes Prâtiçâkhya, welches in „Wilson's Catalogue of the Mackenzie Collection" „is ascribed to Vararuchi", ist schwerlich Kâtyâyana's Vâjas. Prâtiçâkhya, wie Müller meint, sondern es handelt sich an der betreffenden Stelle (er giebt sie zwar nicht an, meint aber doch wohl 1, 7 nro. 33) vielmehr um jenen Vararuci, der als eine der drei Auctoritäten des Comment. zum Taittirîya-Prâtiçâkhya erscheint. Dass in neuerer Zeit, nachdem man sich einmal gewöhnt hatte, den berühmten Sanskṛit-Grammatiker sowohl Kâtyâyana als Vararuci zu nennen, ein so moderner Scholiast,

wie der Verf. der prâkṛitamañjarî umgekehrt nun auch den Prâkṛit-Grammatiker Vararuci mit dem Namen Kâtyâyana benennt, darauf ist schwerlich ein solches Gewicht zu legen, um damit die sonst durch nichts erhärtete Identität Beider zu begründen. Viel mehr für sich hätte es von vorn herein, diesen Vararuci, den Pfleger des Prâkṛit, mit seinem unter den neun Perlen am Hofe Vikrama's genannten Namensvetter zu identificiren; doch haben wir auch darauf zunächst zu verzichten. Zu einer Identification desselben mit dem wahrlich doch durch kritisches Acumen hoch hervorragenden vârttikakâra stimmt es denn doch wahrlich sehr wenig, dass er, wie Pischel selbst zugiebt, von Hemacandra und den noch neueren südindischen Grammatikern animo critico superatur! Und dás sollte der unerbittliche castigator des Pâṇini sein!

Es folgen Kramadîçvara, Râmatarkavâgîça, Mârkaṇḍeya, Vasantarâja (eine Handschrift des çâkunam eines Vasantarâja datirt Saṃvat 1724, s. Verz. der Berl. S. H. p. 268), Vidyâvinoda, Candraçekhara, Vâmanâcârya, Hemacandra. Das Werk des Letzteren, dessen kürzlich in Bombay erschienene Ausgabe wir schon neulich mit Ehren erwähnten, wird uns von Pischel baldigst in kritisch berichtigter Gestalt geliefert werden. An ihn speciell haben sich die südlichen Prâkṛit-Grammatiker angeschlossen, nämlich Trivikramadeva, Siṅharâja und Çubhacandra.

Von allen diesen und noch einigen anderen Werken (u. A. einem vor Zeiten für Dr. Leyden angefertigten Prâkṛit-Wörterbuche in Bengali-Schrift) giebt Pischel mehr oder weniger specielle Auskunft; ausserdem aber gewinnt seine Darstellung auch noch durch mehrfach eingestreute detaillirte Untersuchungen sprachlicher und literargeschicht-

licher Art, z. B. über Geschlechtswechsel im Prâkṛit (p. 4—8) über Candraçekhara, den Scholiasten der Çakuntalâ (p. 23 bis 26), über den Ursprung der prâkṛitischen Dialekte (p. 30—34), ganz besonderen Werth. In dieser Beziehung ist indess freilich ein Umstand zu erwähnen, der hie und da etwas peinlich berührt. Pischel geht nämlich in dem frischen Eifer für seine eigenen Meinungen oft etwas zu weit und wird dabei nahezu declamatorisch. Dass er von den verschiedenen Recensionen der Çakuntalâ nicht anders als in Superlativen des Lobes für die eine (optimam), der Verachtung für die andere (pessimam et recentissimam) spricht, sind wir von ihm schon gewohnt. Wenn er aber ferner theils sagt, dass von Allen, welche die Frage über Natur und Ursprung der Prâkṛit-Dialekte bisher behandelten, nur ein Einziger dies verständig gethan habe, nämlich Tiresias-Beames, welcher: οἶος πέπνυται, τοὶ δὲ σκιαὶ ἀΐσσουσιν, d. i. einzig und „allein wahrnehme, denn Andre sind flatternde Schatten“, wenn er ferner ohne Weiteres Jeden als caecus bezeichnet, der nicht zugeben wolle, dass das Mâhârâshṭrî des Hâla der jüngste aller Prâkṛit-Dialekte sei, so verstösst dies doch etwas hart gegen die gewöhnlichste Höflichkeit, die man seinen Mitforschern schuldig ist. In dem von ihm im letztern Falle angeblich als Specimen des Hâla'schen Mâhârâshṭrî vorgelegten Satze hat er zudem einen sehr erheblichen Irrthum begangen; das Gerundium von kar heisst nämlich darin nicht karia, wie er angiebt, sondern kâûṇa, und diese richtige Form parirt gerade seinen Angriff vollständig, denn sie ist älter sogar als die Sanskrit-Form kṛitvâ, geht direct auf vedische Vorbilder zurück. Ueberhaupt ist unserer Meinung nach in der ganzen Theorie

Pischel's über die Entstehung der Prâkṛit-Dialekte, die er direct als „linguae artificiosae quas poetae erotici invenerunt" bezeichnet, Richtiges, aber auch schon von je her so Erkanntes, einfach auf die Spitze gestellt. Und was soll es z. B. heissen, wenn er sagt: merum sermonem popularem adhibere superbia Indica vetabat? Ganz abgesehen von den heiligen Literaturen der Buddhisten und der Jaina in Pâli und Mâgadhî giebt es ja doch wahrlich auch Spuren genug, dass es früher daneben auch eine rein volksthümliche erzählende Literatur in Volksdialecten gegeben hat, die dann später in das Sanskṛit übersetzt worden ist, und zwar schwerlich aus superbia, weil man etwa dieselbe nicht länger in so unreiner Gestalt ertragen konnte, sondern vermuthlich doch nur, weil das Verständniss derselben zu schwinden drohte, so dass man sie durch ihre Uebertragung in Sanskṛit zu retten oder wenigstens weiteren Kreisen zugänglich zu machen suchte. Wir wissen dies nicht nur von der Bṛihatkathâ des Guṇâḍhya, deren ursprüngliche bhûtabbâshâ, resp. paiçâcî bhâshâ im Anschluss an Garrez (Journal As. Aug. 1872 pag. 217) schon von dem Ref. (Ind. Ant. 2, 57) als „a brahmanical slur on the fact that G. was a Buddhist and wrote in Pâli" bezeichnet worden ist (, wie denn ja auch Pischel selbst hier auf p. 33 in sehr ansprechender Weise ein Fragment daraus in den zum Paiçâcî-Abschnitte bei Hemacandra beigebrachten Beispielen gefunden zu haben meint), sondern auch von der Sinhâsanadvâtrinçatkâ, dem Leben (caritram) König Vikramâditya's, welches nach Aufrecht Catal. p. 152a in Mahârâshṭrabhâshâ bestand, ehe es von Kshemaṃkara in das Sanskṛit-übersetzt ward. Die Jaina haben in ihren vielfachen caritra vielleicht noch Manches der Art erhalten,

was uns gerade jetzt, wo durch Bühler's Vermittlung die Berliner Bibliothek einen reichen Schatz von Jaina-Mss. zu erhalten bereits angefangen hat, möglicher Weise bald zugänglich werden kann. — Wenn Pischel meint (p. 32), dass diejenigen „errant, qui ex linguis Pracriticis minus aut magis depravatis aliquid de dramatum auctorum aetate coniicere volunt", so hätte er die Stelle in des Ref. Vorrede zu seiner Uebersetzung des Mâlavikâgnimitram (pag. XXXIII), gegen welche dieser Vorwurf gerichtet zu sein scheint, sich doch etwas genauer überlegen sollen. Es handelt sich nämlich dort speciell darum, dass dasjenige Prâkṛit, welches in den Inschriften des Piyadasi vorliegt, von dér Form des Prâkṛit, welche in einigen Stellen der Urvaçî und der Çakuntalâ Kâlidâsa's erscheint, sehr verschieden ist, während diese letztere zu den neuesten indischen Dialekten in mancher directen Beziehung steht. Der daraus zu ziehende Schluss, dass zwischen Kâlidâsa (und es gilt dies für den Verfasser der Mṛichakaṭî natürlich erst recht) und Piyadasi ein längerer Zeitzwischenraum, als der früher gewöhnlich hierfür angenommene, anzusetzen sein wird, besteht noch jetzt in voller Kraft fort, und es wird dieser Schluss in keiner Weise dadurch beeinträchtigt, dass allerdings, nachdem einmal das Dramen-Prâkṛit in seinen verschiedenen Dialekten fixirt war, jeder Autor, der älteste wie der modernste, sich der einen wie der andern Form desselben bedienen konnte. — In Bezug auf die theilweise Originalität und Alterthümlichkeit des Paiçâcî hat Pischel unserer früheren Meinung gegenüber, die wir indessen, s. oben, auch selbst bereits modificirt hatten, entschieden Recht. Ebenso in Bezug auf manchen andern Punkt, den er gelegentlich speciell hervorhebt, so

z. B. in Bezug auf hiaa als Masculinum (pag. 5), auf die Schreibungen cea und hutta (pag. 24). Die Erklärung des letzteren Wortes durch bhûta indessen, die der Scholiast zu Hem. 2, 99 giebt, erscheint noch nicht als sicher. Bei Cowell p. 100 findet sich die Angabe hutta-parâhuttâv abhimukhaparâṅmukhayoḥ und ibid. huttaṃ gaaṃ; dies führt eher auf bhûta, wie sich denn auch unmittelbar vorher zu Hem. 2, 98 bahutta direct durch prabhûta erklärt findet; freilich passt bhûta eigentlich doch auch wieder zwar sehr wohl zu parâhutta (parâbhûta) in der Bedeutung parâṅmukha, aber weniger gut zu hutta im Sinne von abhimukha. — Die „Theses" am Schlusse sind wohl eben nur als solche, nicht als wirkliche Ansichten des Verf.'s aufzufassen? Wäre das Letztere der Fall, so würde es, in Bezug auf die beiden ersten derselben, sehr wünschenswerth sein, seine Gründe dafür kennen zu lernen.

A. W.

Die Yogayâtrâ des Varâhamihira.

(Fortsetzung, s. oben 10, 161 fg.)

atha yogâdhyâyaḥ

dehaḥ koço yodhâ vâhyam
mantraḥ çatrur mârgo 'thâ "yuḥ |
cittaṃ karma prâptir mantrî
prâglagnâdyâ bhâvâç cintyâḥ || 1 ||

trilâbhavarjaṃ ravisaurabhaumâ
nighnanti no karmaṇi sûryabhaumâḥ |
pushṇanti saumyâ ripurâçivarjaṃ
nâ 'staṃ bhṛigur mṛityuvilagnam induḥ || 2 ||

tithyudgamendukaraṇarkshadinakshaṇeshu
pâpeshv abhîshṭaphaladâ nṛipater yathâ syât |
yâtrâ tathâ param idaṃ kathayâmi guhyaṃ
çishyâya nai 'tad acirâdhyushitâya dadyât || 3 ||

yogaiḥ kshitipâ vinirgatâḥ
çakunais taskaracâraṇâdayaḥ |
nakshatraguṇair dvijâtayaḥ
kshaṇavîryâd itaro jano 'rthabhâk || 4 ||

yadvad yogavaçâd vrajaty agadatâṃ dravyair vishaṃ yojitaṃ saṃyuktam madhunâ ghṛitaṃ ca vishatâṃ gacchad yathâ dṛiçyate | tadvad yogasamudbhavam prakurute hitvâ

1. B py âyuḥ. 2. B °varjam astaṃ. 5. B rogavaçâd agâd amṛitatâṃ.

grahaḥ svam phalam yasmât tena samudyato 'smi gaditum yogân vicitrân imân || 5 ||

lagne gurur budhabhṛigû hibukâtmajasthau
shashṭhe kujârkatanayau dinakṛit tṛitîye |
candraç ca yasya daçame bhavati prayâṇe
tasyâ 'bhivâñchitaphalâptir alaṃ nṛipasya || 6 ||

horâtṛitîyaripulâbhagataiḥ krameṇa
jîvârkibhaumaravibhir bhṛiguje 'nukûle |
yâto 'tidṛiptam api çatrubalaṃ nihanti
naiçaṃ tamisram iva tigmamayûkhamâlî || 7 ||

udayârinabhastalagair
dinakṛidyamaçîtakaraiḥ |
na bhavanty arayo 'bhimukhâ
hariṇâ iva keçariṇaḥ || 8 ||

gurur udaye ripurâçigato 'rko
yadi nidhane ca na çîtamayûkhaḥ |
bhavati gato 'tra çaçî 'va narendro
ripuvanitânanatâmarasânâm || 9 ||

çukravâkpatibudhair dhanasaṃsthaiḥ
saptame çaçini lagnagate 'rke |
nirgato nṛipatir eti kṛitârtho
vainateyavad arîn vinigṛihya || 10 ||

mûrtivittasahajeshu saṃsthitâḥ
çukracandrasutatigmaraçmayaḥ |
yasya yânasamaye raṇânale
tasya yânti çalabhâ ivâ 'rayaḥ || 11 ||

sûryendû balavarjitau balayutau janmeçalagneçvarau
pâtâle daçame 'pi vâ çaçisuto lagnasthito vâkpatiḥ |
shaṭsaptâshṭamavarjiteshu bhṛigujaḥ sthâneshu yasya sthito

---

6 A und B shashṭhau, tṛitîyaḥ, daçamo; Comm. wie wir. — B prayâtus.
7. B tigmamarîci°. 8. HSS. nabhaḥsthala°. 9. A °dhane na ca.

yâtus tasya na vidvisho raṇamukhe tishṭhanti yoshâ iva || 12 ||

saure bhaume vâ lagnage 'rke khamadhye
karmaṇy âye vâ bhârgave candraje ca |
yâyâd bhûpâlaḥ çatrudeçaṃ nihantuṃ
dṛiptaṃ çatruṃ vâ kâlavat krûraceshṭaḥ || 13 ||

lâbhaçatrusahajeshu yamârau
saumyaçukraguravo balayuktâḥ |
gacchato yadi tato 'sya dharitrî
sâgarâmburasanâ vaçam eti || 14 ||

pâpâs tṛitîye hibuke sitajñau
jîvo vilagne mṛigalâñchano 'ste |
yasyo 'dgame tasya balaṃ ripûṇâṃ
kṛitaṃ kṛitaghneshv iva yâti nâçam || 15 ||

candre 'stage devagurau vilagne
jñaçukrayoḥ karmaṇi lâbhage 'rke |
saurârayor bhrâtṛigayoç ca yâto
nṛipaḥ svabhṛityân iva çâsti çatrûn || 16 ||

gurau vilagne yadi vâ çaçâñke
shashṭhe ravau karmagate 'rkaputre |
sitajñayor bandhusutasthayoç ca
yâtrâ janitrî 'va hitâni dhatte || 17 ||

patyau girâṃ lagnagate 'vaçeshair
ekâdaçârthopagatair yiyâsoḥ |
vidâryate çatrubalaṃ samantâd
dharmo yathâ hetuçatair yugânte || 18 ||

trishaṇṇavântyeshv abalaḥ çaçâñkaç
cândrir balî yasya guruç ca kendre |
tasyâ 'riyoshâbharaṇaiḥ priyâṇi
priyâḥ priyâṇâṃ janayanti sainye || 19 ||

---

13. A candraje bhârgave. 14. B °vasanâ. 19. HSS. shaṇṇava°. — A saumye für sainye; wohl blosser Schreibfehler.

kendropagatena vîkshite
guruṇâ tryâyacaturthage site |
pâpair anavâshṭasaptagair
vasu kiṃ tan na yad âpnuyâd gataḥ || 20 ||
lagnârikarmahibukeshu çubhekshite jñe
dyûnântyalagnarahiteshv açubhagraheshu |
yâtur bhayaṃ na bhavati prataret samudraṃ
yady açmanâ 'pi kimutâ 'risamâgameshu || 21 ||
yasyo 'dayâstâricatustrisaṃsthâḥ
çukrâñgiro-'ñgârakasaumyasaurâḥ |
dvishadbalastrîvadanâni tasya
klântâni kântân avalokyanti || 22 ||
pûrvoktayoge dhanago budhaç cec
chaçâñkasûryau ca daçâyasaṃsthau |
asmin gatasyâ 'likulopagîtâ
nânâvanotthâ dviradâ bhavanti || 23 ||
sûryâdayo 'risahajâmbaraçatrulagna-
bandhvâyagâḥ suraguror divaso 'pi yasya |
yâne 'risainyam upagacchati tasya nâçam
mîmâñsakaçravaṇakeshv iva tîrthapuṇyam || 24 ||
trinidhanatanusaptamârisaṃsthâḥ
kujasitajîvabudhâ raviç ca yasya |
khalajanajanite 'va lokayâtrâ
na bhavati tasya cirâya çatrusenâ || 25 ||
kujaravijayute 'ribhe gatânâṃ
jalasahajopagataiḥ sitârkajîvaiḥ |
parabalam upayâti nâçam âçu
çrutam adhanasya kuṭumbacintaye 'va || 26 ||

---

20. A °saptasaṃsthair. 22. Die HSS. kântâni; auch so im Comm., wiewohl er es mit dînâni erklärt. Er muss also klântâni oder tântâni vor sich gehabt haben. 24. B divasaç ca. — B puṇyatîrthaṃ.

lagnatridharmâridaçâyageshu
sitârkijîvendukujendujeshu |
sârke budhe câ 'ribalaṃ vinâçam
âyâti guhyam piçuneshv ivo 'ktam || 27 ||
ekântararkshe bhṛigujât kujâd vâ
saumye sthite sûryasutâd guror vâ |
pradhvaṅsate 'rir na-cirâd gatasya
veshâdhiko bhṛitya ive "çvarasya || 28 ||
nirantaraṃ yadi bhavaneshu pañcasu
grahâḥ sthitâ divasakareṇa varjitâḥ |
yiyâsato yadi ca bhavanti pṛishṭhatas
tadâ parân valabhid ivâ 'vakṛintati || 29 ||
ekântarâ yadi gatâ bhavaneshu shaṭsu
pṛishṭhasthitaç ca suraçatruguruḥ prayâṇe |
yâtasya nâ 'tra ripavo vishahanti vîryaṃ
vishṇor ivo 'dyatagadârathapâdapâṇeḥ || 30 ||
bhṛiguputramahendragurû gamane
sahitau yadi bhaṃ yugapat tyajataḥ |
jñagurû yadi vâ 'ṅçakam ekam itau
samare 'mararâḍ iva bhâti tadâ || 31 ||
nistriṅçavakropagate ca vakre
vakreṇa vakraṃ nṛipatir nihanyât |
pânaprasaktaṃ niçi vâ prasuptaṃ
tasyai 'va câ 'ste yadi vâ 'ṅçakaḥ syât || 32 ||
putro dharitryâ dinakṛitsutaç ca
yadâ tyajetâṃ yugapan navâṅçam |
tadâ hy avaskandagato narendro
bhuṅkte ripûṅs târkshya iva dvijihvân || 33 ||
budhabhârgavamadhyagate himagau

28. A prima manu und B °dhvaṅsyate. 29. B ivâçu kṛi°. 31. Die HSS. ekagatau. 32. Die HSS. nṛipatiṃ. A vâ çaçâṅkaḥ.

hibukopagate ca nṛipaḥ pravasan |
puruhûtadiçaṃ yadi vâ 'ntakṛitaḥ
puruhûtayamapratimo bhavati || 34 ||
sitendujau caturthagau niçâkaraç ca saptame |
yadâ tadâ gato nṛipaḥ praçâsty arîn vinâ raṇât || 35 ||
çaçini caturthagṛihaṃ samupete
budhasahite 'stagate bhṛiguputre |
gamanam avâpya patir manujânâṃ
jayati ripûn samareṇa vinai 'va || 36 ||
kshititanayayutân navâṅçakâd
yadi çatago bhṛigujo 'thavâ guruḥ |
çataguṇam api hanty arer balaṃ
visham iva kâyam asṛikpathopagam || 37 ||
çatâṅçakâd ûrdhvam avasthite budhe
yamârayos tatra gatasya bhûbhṛitaḥ |
prayâti nâçaṃ samare dvishadbalaṃ
yathâ 'rthibâvopagatasya gauravam || 38 ||
nakshatram ekaṃ yugapat pravishṭau
yadâ dharitrîtanayâmarejyau |
kuryât tadâ 'ntaṃ dvishatâm balasya
Drauṇir yathâ 'rer niçi sauptikena || 39 ||
ṛiksham gurujñau budhabhârgavau vâ
yadâ pravishṭau yugapat sametau |
arthân avâpnoti tadâ vicitrâṅç
châtraḥ sutîrthâd gurupûjaye 'va || 40 ||
yâtrâdigîçâd yadi pañcame 'nyo

---

37. A °kâd yadi saptame bhṛigusuto 'thavâ guruḥ, B °kâc chatatamajo bhṛigujo 'tha ced guruḥ; die Lesart des Comm. ist nicht deutlich, da er nur den Sinn erklärt, ohne die Worte anzuführen. — A °patham upayâtam 39. B °pan nivishṭau. 40. A châtrâḥ. — A sutîrthâ, B sutîrthân (gemeint sutîrthât?).

gṛihe graho vîryayuto 'vatishṭhet |
samudyatâçâkathitâni bhañktvâ
phalâni vîryân nayati svakâshṭhâm || 41 ||
eko 'pi jîvajñasitâsitânâṃ
kujât trikoṇe ravito 'thave 'nduḥ |
yatro 'dyatas tatra na yâti yâtâ
tayor balîyân nayati svakâshṭhâm || 42 ||
janmodayarkshaṃ hibukâstasaṃsthaṃ
yasyâ 'çubhair dṛishṭayutaṃ na saumyaiḥ |
sa çâṇḍilîṃ prâpya yathâ garutmân
dainyaṃ gato 'bhyeti hatasvapakshaḥ || 43 ||
horâshṭame janmagṛihâshṭame vâ
svâc chatrubhâc chatrugṛihodaye vâ |
tadrâçipair vâ gamanaṃ vilagne
tulyaṃ narâṇâṃ vishabhakshaṇena || 44 ||
ripunidhanavilagne svât trishaḍlâbhage vâ
balavati bhavaneçe sve kṛiçe çatrupakshe |
anabhimukhadigîçe dikpatau svasthite ca
vrajati yadi yatheshṭam prâpnuyât tatra yâtâ || 45 ||
kendratrikoṇeshu çubhâḥ praçastâs
teshv eva pâpâ na çubhapradâḥ syuḥ |
pâpo 'pi kâmam balavân niyojyaḥ
kendreshu çûnyaṃ na çivâya lagnam || 46 ||
kendreshu çûnyeshv abale ca candre
saumyair gatâ vîryavivarjitaiç ca |
dattâ Gayâyâm iva jârajâtaiḥ
piṇḍâḥ pitṛîṇâṃ kshitipâ bhramanti || 47 ||
saumyaiç ca pâpaiç ca catushṭayasthaiḥ

42. B und Comm. sûrya statt jîva, doch ein Citat aus Bâdarâyaṇa stimmt zu A. 44. A syât. — Die HSS. çatrubhât ça°. 45. A und B yâtrâ, doch Comm. yâtâ.

kṛicchreṇa siddhiṃ samupaiti yâtâ |
prapâtayânapratighâtavakrâ
nadî 'va dhâtrîdharakandareshu || 48 ||
gurau vilagne bhṛiguje 'risaṃsthe
candre 'shṭame hanti gato 'risenâm |
vṛishṭiṃ yathâ dakshiṇamârgacârî
rûksho yadâ hrasvatanuç ca çukraḥ || 49 ||
sinhâjataulimithunaṃ mṛigakarkaṭau ca
sveçânvitâ bhavati yasya çaniç ca lagne |
tatsainikâḥ parabalaṃ kshapayanti yâtur
mûrkhasya vittam iva câraṇacâṭacakshâḥ (?) || 50 ||
udaye gurusaumyabhârgavaiḥ
sahaje 'rkârkikujaiç ca gacchataḥ |
na bhavanty arayo raṇe sthirâḥ
kitavânâm iva vittasaṃcayâḥ || 51 ||
jâtakoktanṛipayogagatânâm
pratidinam bhavati râjyavivṛiddhiḥ |
vâtaghûrṇitam ivâ 'rṇavayânam
parabalaṃ hi samupaiti vinâçam || 52 ||
horâçrite devagurau prayâtâ
krûragrahaiḥ karmaṇi lâbhagair vâ |
kṛitvâ ripûṇâṃ kshayam akshatâñgaḥ
kshayaṃ kshitîço 'kshayakoça aiti || 53 ||
lâbhârthalagneshu çubhâ raviḥ khe
yasyâ ''rasaurau sahaje 'ribhe vâ |
tasyâ 'rthakoçaḥ samupaiti vṛiddhiṃ

---

48. B yâtaḥ. — Comm. vakrair. 49. A sainyam. — Die HSS. ruksho. 50. B mithunâ. — A prima manu câṭucaṃkshâḥ; auch im Comm. einmal caṃkshâḥ. 52. B und Comm. ca statt hi. 53. B svayaṃ kshi°. — Die HSS. koçam eti, ein verlesenes koça aiti; der Comm. hat aiti gelesen, denn er erklärt âgacchati. 54. B çubho. — B râçiḥ für koçaḥ.

lobho yathâ pratyaham-arthavṛiddhyâ || 54 ||
svoccopagair jîvakujârkajârkair
ebhyas tribhir vâ kathitaikalagne |
râjñaḥ praṇâçaṃ samupaiti çatruḥ
saukhyaṃ dvibhâryasya yathâ 'dhanasya || 55 ||
eko 'pi jîvârkakujârkajânâṃ
svocce vilagne svagṛihe yadi 'duḥ |
yâtasya yânty atra parâḥ praṇâçam
mahâkulânî 'va kuṭumbabhedaiḥ || 56 ||
lagnâc caturthe vibalaḥ çaçâñkaḥ
yogâd vinâ candrabalena yâtaḥ |
labdhâ 'pi lakshmîr bahuratnapûrṇâ
kshipraṃ kshayaṃ yâti yathâ çaçâñkaḥ || 57 ||
yeshâṃ game navapañcamakaṇṭakasthâḥ
saumyâs tritîyaripulâbhagatâç ca pâpâḥ |
âyânti te svabhavanâni punaḥ kṛitârthâ
dattâ dvijâtishu purâ vidhivad yathârthâḥ || 58 ||

iti yogayâtrâyâṃ yogadhyâyaç caturthaḥ.

pûrvâditas triparivartagatair ajâdyair
bhaiḥ saptakair analabhâc ca gamo jayâya |
vâyvagnidiksthaparighasya samârdhagaiç ca
maitrâçvihastagurubheshu ca sarvadikshu || 1 ||
pûrveṇai "ndraṃ dakshiṇenâ "japâdam

---

55. A und B ebhis; die Lesart des Comm. ist nicht genau zu bestimmen, da er das Wort nicht anführt; die Erklärung aber ist: eteshâm madhyât. 56. B bhede. 57. A und B yogâdinâ; der Comm. scheinbar yogânvitâ, denn er sagt: yogânviteti padaṃ yogabhañgo yatra bhavatîti jñâpayati; yoge sati balavâñç candraç caturthe na doshâya. Die Erklärung ist falsch; vinâ gehört zu balena; die Verwirrung ist entstanden aus einer Lesart yogât vinâ. — Die HSS. labdhvâ, lakshmîṃ und pûrṇâṃ, alles Conjecturen, da man den Genetiv yâtaḥ missverstand.

rohiṇyo 'taç câ 'ryamâkhyaṃ ca çûlam |
kâmaṃ yâyât sâmparâyeshu kâryeshv
advâre 'pi projjhya çûlâni tâni || 2 ||
vivarjayet tvâshṭrayamoragâṇâm
ardhaṃ dvitîyaṃ gamane jayepsuḥ |
pûrvârdham âgneyamaghânilânâṃ
svâtim maghâṃ co 'çanasaḥ samastâm || 3 ||
utpâtapâpagrahapîḍite bhe
ye yânti bhûrigrahasaṃyute vâ |
te pûrvavittâny api nâçayanti
dhâtuprasaktâ iva vârtikendrâḥ || 4 ||
ravisitakujarâhusauracandrâ
jñaguruyutâḥ purataḥ kramâd digîçâḥ |
vrajati yadi lalâṭage digîçe
patati tato drumavat sarittaṭasthaḥ || 5 ||
yâto 'yanasya pratilomakâshṭhâṃ
yaḥ syât sutantro 'pi jitaḥ pareshâṃ |
sa kevalaṃ vyâkaraṇâbhiyuktaḥ
kâvyajñagoshṭhyâm iva hâsyam eti || 6 ||
ayanena gato 'rkasomayor
dyuniçaṃ vâ sthitayoḥ pṛithak-pṛithak |
vidushâm iva çabdaçâstravit
samavâye dvishatâṃ virâjate || 7 ||
tithiṃ caturthîṃ navamîṃ caturdaçîṃ
vihâya vishṭiṃ karaṇaṃ ca gacchataḥ |
bhavanti câmîkaravâjivâraṇâç
caturthĭpûrvâç ca tadâptivâraṇâḥ || 8 ||
rikte tithau vâ vyatipâtadushṭe

2. B °bhaṃ cârya°. — A secunda manu kâryeshu dvâreshu prohya çûlâni bhâni. 4. A prima manu vartike°, Comm. vârtake°. 6. HSS. svatantro. — 9. A und Comm. ṛikshe tithau.

yo yâti mohât khalu vaidhṛite vâ |
sa nâçam âyâty acireṇa râjâ
râje 'va daivajñavilomaceshṭaḥ || 9 ||
    ârogyam ṛiksheṇa dhanaṃ kshaṇeṇa
kâryasya siddhis tithinâ çubhena |
râçyudgamenâ 'dhvani siddhim âhuḥ
prâyaḥ sukhâni kshaṇadâkareṇa || 10 ||
    pratiçukrabudhâçanivṛishṭihatâ
dig adhaḥ-kurute nṛipatiṃ gamane |
madirâmuditâ madanâkulitâ
pramade 'va kulam paraveçmaratâ || 11 ||
    vîryânvitair yâyibhir âtmabhadraiḥ
kleçâd vinâ hanti camûm arîṇâm |
trailokyalâbhe 'py asamâptakâryâṃ
tṛishṇâṃ yathâ cîraphalâmbutushṭaḥ || 12 ||
    sarpis tilodanajhashaiḥ payasâ ca bhuktvâ
pûrvâdi vâraṇarathâçvanarair gatasya |
soḍhum pratâpam arayo na nṛipasya çaktâ
gandhadvipasya kalabhâ iva dânagandham || 13 ||
    ekataç ca sakalâni nimittâny
ekataç ca manasaḥ pariçuddhiḥ |
cetaso 'pi sahasâ 'sti raṇe bhîr
mâruto 'pi vijayâjayahetuḥ || 14 ||
    bhûriçûravaravâjikuñjarâ
jñâtayuddhagatayo 'bhimâninaḥ |
kvâ 'pi yânti ghanatûlarâçivan
mârutâbhihatavakshaso 'rayaḥ || 15 ||
    anulomagatau pradakshiṇe

9. A vaidhṛitau. — B yathaiva daiva°. 11. B pramadeva kulam ma danâkulitâ. 12. B kleçân. — A camûṃ ripûṇâm. 13. B prâcyâdi.

surabhau dehasukhe 'nile gataḥ |
timirâṇi gabhastimân iva
prasabhaṃ hanti balâni vidvishâm || 16 ||
upapattir ayatnato yadâ
triṇapânâçanaratnavâsasâm |
pramadâkshitinâgavâjinâṃ
vijayadvâram apâvṛitaṃ tadâ || 17 ||
lagnasya ye 'ṅçâ uditâ graho yas
teshu sthito lagnaphalaṃ sa dhatte |
yas tân atîtaḥ sa bhaved dvitîyaḥ
sthâneshu çesheshv api cintanîyam || 18 ||
gato 'nukûlair grahabhâgnimârutair
mano 'bdavidyutsvaṇavṛishṭikârmukaiḥ |
ripoḥ pramathnâti raṇâjire camûṃ
dvipaḥ samûlâṃ sarasî 'va padminîm || 19 ||
daivena hînaḥ parabhîshaṇârthaṃ
yâto 'tikṛicchreṇa nayaty ahâni |
svaçaktyatîto nṛipaveçmanî 'va
kṛitvâ pratijñâm prativâdibhîtaḥ || 20 ||
daivânvitaḥ sâdhujanopakârî
prabhâvamantrodyamaçaktiyuktaḥ |
bhuṅkte mahîṃ samyag avâpya yâtrâṃ
sa-Sahya-Vindhyâcala-Pâriyâtrâm || 21 ||
gocareṇa çubhadaḥ çaçî na ced
ashṭavargapariçodhito 'thavâ |
pûrvavâyur iva pushpakâlajo
yâyinâm phalavinâçakṛid bhavet || 22 ||
âçritya candrasya balâbalâni
grahâḥ prayacchanti çubhâçubhâni |
manaḥsametâni yathe 'ndriyâṇi
karmaṇyatâṃ yânti na kevalâni || 23 ||

sarvataḥ kshutam açobhanam uktaṃ
gokshutam maraṇam eva karoti |
kecid âhur aphalaṃ hi balâd yad
vṛiddhapînasitabâlakṛitaṃ ca || 24 ||

çakunatithibhalâbhe chattraçayyâsanâdyaṃ
padam api vijigîshuç câlayec chraddadhânaḥ |
yadi çakunanimitte 'sya svacetoviçuddhir
na bhavati tad anishṭaṃ sarvakâryeshu yânam || 25 ||

dinakṛiddivase tathâ 'ṅçake
yâtrâ lagnagate 'thavâ ravau |
saṃtâpayati smarâturaṃ
veçye 'vâ 'rthavivarjitaṃ naram || 26 ||

udaye çaçino 'ṅçake 'hni vâ
bhavati gato na-cireṇa durmanâḥ |
pramadâm iva yâtayauvanâṃ
ratyarthaṃ samavâpya karkaçaḥ || 27 ||

bhaumodaye 'ṅçe 'hani vâ 'sya yâtrâ
karoti bandhaṃ vadham arthanâçam |
saṃsevitâ 'pâpaparâṅmukhena
manobhavândhena parâṅgane 'va || 28 ||

budhasya lagnâṅçakavâsareshu
yâtrâ naram prîṇayati prakâmam |
bhâvânuraktâ pravarâṅgane 'va
vidagdhaceshṭâ madanâbhibhûtam || 29 ||

guror vilagnâṅçadineshu yâtrâ
hitânubandhepsitakâmadâ ca |
jâye 'va bhartur manaso 'nukûlâ
kulâbhivṛiddhyai ratidâ hitâ ca || 30 ||

---

25. Comm. nimittasya. 29. Comm. madanâbhitaptam. 30. B bhal mânaso; die Lesart des Comm. unbekannt, da die Erklärung der Ha strophe fehlt.

yâtrâ bhṛigor aṅçadinodayeshu
prîṇâti kâmair vividhair yiyâsum |
vilâsinî kâmavaçopayâtam
bhâvair anekair madanâture 'va || 31 ||
dyulagnabhâgeshu çaneç ca yâtrâ
prâṇacchidâdîn pratanoti doshân |
anyaprasaktâ vanite 'va mohân
nishevitâ manmathamohitena || 32 ||
lagnena hînâ 'nyaguṇânvitâpi
prîtiṃ na yâtrâ manasaḥ karoti |
svalaṅkṛitâ rûpasamanvitâ 'pi
prabhrashṭaçîlâ vanite 'va puṅsaḥ || 33 ||
lagnasya çuddhiḥ çakunair nimittair
vijñâyate 'ntaḥkaraṇena samyak |
ananyabhâvâçrayasampravṛittaiḥ
kaulî 'va puṅsaç caritair videçe || 34 ||
châyâ çubhâçubhaphalâni nivedayantî
lakshyâ manushyapaçupakshishu lakshaṇajñaiḥ |
tejoguṇân bahir api pravikâçayantî
dîpaprabhâ sphaṭikaratnaghaṭasthite 'va || 35 ||
snigdhadvijatvaṅnakharomakeçâ
châyâ sugandhâ ca mahîsamutthâ |
tushṭyarthalâbhâbhyudayân karoti
dharmasya câ 'hany-ahani pravṛiddhim || 36 ||
snigdhâ sitâcchaharitâ nayanâbhirâmâ
saubhâgyamârdavasukhâbhyudayân karoti |
sarvârthasiddhijananî jananî 'va câ ''pyâ
châyâ phalaṃ tanubhṛitâṃ çubham âdadhâti || 37 ||

---

32. Die HSS. °bhâveshu, doch Comm. erklärt navâṅçake, muss also °bhâgeshu gelesen haben. — B ghrâṇachidâdîn vicinoti. 35. B °ghaṭân-tareva.

caṇḍâ 'dhṛishyâ padmahemâgnivarṇâ
yuktâ tejovikramaiḥ sapratâpaiḥ |
âgneyî 'ti prâṇinâṃ syâj jayâya
kshipraṃ siddhiṃ vâñchitârthasya dhatte || 38 ||
malinaparushakṛishṇâ pâpagandhâ 'nilotthâ
janayati vadhabandhavyâdhyanarthârthanâçân |
sphaṭikasadṛiçarûpâ bhâgyayuktâ 'tyudârâ
nidhir iva gaganotthâ çreyasâṃ svacchavarṇâ || 39 ||

iti yogayâtrâyâm miçrakâdhyâyaḥ pañcamaḥ

puruhûtahutâçayamâ nirṛitir
varuṇânilayakshaçivâç ca diçâm |
punar arkasitâratamoravijâḥ
çaçisaumyabṛihaspatayaḥ patayaḥ || 1 ||
çacyâ sahai ''râvaṇagaḥ savajro
haimo 'thavâ dârumayo mahendraḥ |
vicitramâlyadhvajaraktacandanaiḥ
saumyopahâreṇa ca pûjanîyaḥ || 2 ||
atha mantraḥ: „abhî shu ṇaḥ sakhînâm“
iti japtvâ purataḥ purandarasya |
puruhûtadiçaṃ nṛipo 'bhiyuñjyât
puruhûtaṃ hṛidaye niveçya samyak || 3 ||
tâmrajâ pratikṛitiḥ sahasrago
raktacandanakṛitânulepanâ |
raktavastrakusumadhvajâcitâ
sûryakântamaṇibhir vibhûshitâ || 4 ||

---

38. B vâñchitârthaṃ vidhatte. 39. A vadhaçoka°. — Die HSS. °nâçam, doch s. Bṛihat-Saṃhitâ 68, 93. — Comm. çreyase.

3. Der Codex des Comm. ist hier ganz in Unordnung; v. 3—8 stehen irrthümlich nicht im Texte, sondern im Comm. mitten zwischen der Erklärung der 2. und 9. Strophe. Die Scholien fangen wieder an bei v. 9.

„â krishṇa“-pûrvaṃ yadivâ 'py „ud u tyaṃ“
mantraṃ samâvartya raveḥ purastât |
kshîraudanena pratipûjya yâyât
prâcîm puraskṛitya dineçaçakrau || 5 ||
agnes tanuḥ kanakenai 'va kâryâ
raktaṃ dhvajaṃ kusumaṃ candanaṃ ca |
âjyam balir hutabhugdigjigîshor
mantraṃ „ghṛitaṃ ghṛitayoneḥ“ paṭhec ca || 6 ||
kâryaç citro ditisutagurur vâ yamo vâ 'rdhakâyo
nânârûpâḥ kusumabalayas tasya citro dhvajaç ca |
„çukrajyotiḥ“-prabhṛiti ca paṭhen mantram asyâ 'gratas tau
kṛitvâ yâyâd bhṛigujadahanau jetum icchaṅs tad-âçâm || 7 ||
ayomayam prodyatadaṇḍahastaṃ
yamaṃ sakṛishṇadhvajapushpagandhaiḥ |
tilodanair arcya samâṅsamadyair
„yamena dattaṃ“ ca japo 'sya kâryaḥ || 8 ||
mûrtiḥ syâd rudhirâkshasaṃjñamaṇinâ bhaumasya raktâḥ
srajo raktâni dhvajacandanâni kusumaiḥ pakvânnamâṅsair
baliḥ | „agnir-mûrdhâ“-padaiḥ stutiḥ kshitisutasyai 'vaṃ
yamâṅgârakau diṅnâthau gamane 'grato narapatiḥ kṛitvâ
vrajed dakshiṇâm || 9 ||
bhairavâpratikṛitiḥ paṭe kṛitâ
sarvapushpaphaladhûpapûjitâ |
„esha te“ nirṛitimantracodanâ
kṛishṇaraktakusumadhvajâmbarâ || 10 ||
suradârumayaḥ çaçâṅkaçatruḥ
kusumâdyair asitaiḥ kṛitopahâraḥ |

5. HS. tya mantram; es könnte also auch ud u tyan m. (d. h. Ṛiks. 6, 51, 1) gemeint sein. 6. HS. raktadhva° und balim. — HS. °yone pa°. 7. HS. asyâyatas tau. 8. HS. kṛishṇam. 9. Der Comm. hat pakvâma° gelesen.

nirṛiter mahitaḥ svadikprayâṇe
stutimantro 'sya ca kîrtitaḥ „kayâ naḥ" || 11 ||
paççâd vrajed rajatamayaṃ jaleçvaram
pâçânvitaṃ saha gadayâ 'bjapûjitam |
kṛitvau 'danair balim api yâvakâcitaṃ
„ye te ᴗ (fehlt) çaṃ" varuṇam iti stuyâd dvijaḥ || 12 ||
saurer arcâ nîlakâcâ kṛiçâṅgî
pûjyâ kṛishṇair vastramâlyopahâraiḥ |
„çaṃ no devî" 'ty esha mantro 'parâçâṃ
jetuṃ yâyât tau puraskṛitya devau || 13 ||
vâyor mûrtiḥ çvetamṛidbhir vidheyâ
pûjyâ çvetaiḥ pushpavastradhvajâdyaiḥ |
mantro „vâto vâ mano ve" 'ti jâpyo
vâyavyâçâm prasthitasye "çvarasya || 14 ||
mantraḥ somasyâ „"pyâyasve" 'ty
anyac chvetaṃ sragvastrâdyam |
vâyuṃ somaṃ câ 'gre-kṛitvâ
yâyâd râjâ vâyoḥ kâshṭhâm || 15 ||
hâṭakîm mûrtiṃ kuryâd dhanadasya
bhûshitâṃ ratnaiḥ sarvaiḥ sagadâṃ ca |
pûjitâṃ sragvastrâdyaiç ca vicitrai
„rakshasâm bhâgo 'si" 'ty esha hi mantraḥ || 16 ||
sauvarṇaṃ rajatâsane nṛimithunaṃ candrâtmajasye 'shyate
hâridraudanamishṭagandhakusumair gandhaiç ca tat pûjitam |
„udbudhyasva" japaç ca tasya kathitaḥ syâd brahmayajñâdinâ
gacched uttarato dhaneçvarabudhau dhyâyan puraskṛitya
ca || 17 ||

---

11. HS. nirṛiteḥ sahitaḥ. 12. A prima manu yâvakâcitair. — HS. ye te çam; die Stelle ist corrupt; es fehlt eine Kürze, so dass ye te pâçâ varuṇa Atharvas. 4, 16, 6 nicht passt. 16. A und B ca citrai. — HS. esha vai m.

gotvagjâ pratibhairavâ pratikṛitir bhasmotkaṭâ çûlino dadhnâ cau 'danasaṃyuteṇa balibhir mantro „namaḥ çambhave“ | mûrtiḥ syân maṇito guror vimalakât pîtaṃ tu vastrâdi yan mantraç câ 'sya „bṛihaspate“ iti tayor yâyâd diçam pûjya tau || 18 ||

diñnâthaṃ kuladevatâṃ svanagare yeshâṃ kṛitâç câ "layâs tân sampûjya yathânurûpabalibhir dadyâd balim bhautikam | kṛitvâ pâyasamadyamâṅsapalalair bhakshyaiç ca nânâvidhair bàlakṛîḍanakaiḥ sugandhikusumair mûlaiḥ phalaiḥ svâdubhiḥ || 19 ||

rathyâpuradvâranadîtaṭeshu
catushpathâṭṭâlakaniḥkuṭeshu |
guhaikavṛikshâdishu ye vasanti
te pûjanîyâḥ pramathâ yathâvat || 20 ||

„namo 'stu vaḥ çakrahutâçadaṇḍabhṛit-
kshapâcarâmbhaḥpatimâtariçvanâm |
kuberarudrâhisuparṇaçaktibhṛit-
piçâcadaityânucarâç ca ye gaṇâḥ“ || 21 ||

„kusumaçaraçarîraspardhinaḥ kâmarûpâ
vividhasurabhivastrasragviṇo 'sahyavîryâḥ |
pavanasadṛiçavegâ mânino nityahṛishṭâs
taruṇadinakaratviṭspardhitejo dadhânâḥ“ || 22 ||

„lambakroḍâ hrasvâ dîrghâḥ
khañjaikâkshâḥ çushkâḥ sthûlâḥ |
nânâpakshivyâloshṭrâsyâ
vaktrair hînâḥ kroḍâsyâç ca“ || 23 ||

„bahuvaktraçirobhujapâdadṛiçaḥ
kṛikalâsabhujaṃgakṛitâbharaṇâḥ |

18. HS. mantrasyâsya bṛihespater iti. 19. dignâthaṃ. — HS. bhakshaiç, doch der Comm. erklärt: apûpamodakollopikâdibhiḥ. 20. Comm. vṛikshâdrishu. 21. A und B rudrâdi°.

vikaṭâ mukuṭotkaṭaratnabhṛitas
taruṇârkataḍiddhutabhukkapilâḥ" ‖ 24 ‖
„bhramaratamâladvipagavalâbhâḥ
kshitidharameghapratibhaçarîrâḥ |
açaninipâtasvanasamanâdâ
drutagamane ca çvasanamanogâḥ" ‖ 25 ‖
„asimuçalagadâçmaçaktiçûla-
drumasaçarâsanabâṇacakrahastâḥ |
kaṇapaparighakuntamushṭimâyâ
laguḍakuṭhâraçataghnîdhâriṇaç ca" ‖ 26 ‖
„gṛihṇîta pramathagaṇâ balim sabhûtâ
bhûbhartrâ vijigîshuṇâ niveditam vaḥ |
jitvâ 'rîn dviguṇam ato balim vicitram
dâsyâmaḥ svavishayam etya vaḥ prasâdât" ‖ 27 ‖
„râjâ vaḥ çaraṇam upâgataḥ sabhṛityaḥ
sâmâtyaḥ sasutakalatramitrabandhuḥ |
rakshârtham manujapateḥ sahâyakṛityam
kurvîdham ripubalasaṃkshayâya câ 'sya" ‖ 28 ‖
„svapne nimittam athavâ manujeçvarasya
yacchadhvam ekatamam asya jayâjayâya |
evam bhavaty upakṛitam sumahad bhavadbhiḥ
kâryam karishyati yathâ bhavatâm prasâdât" ‖ 29 ‖

iti yogayâtrâyâm balyupahârâdhyâyaḥ shashṭhaḥ

Capitel IV.

Günstige und ungünstige Constellationen.

1. Man hat sich die zwölf Häuser, mit Horoskop anfangend, in specieller Beziehung zu den folgenden Sachen,

26. Ob kaṇapa oder kaṇaya ist nicht zu entscheiden. 27. Die HSS. gṛihṇantu.

nach der Reihe, zu denken: Körper, Schatz, Armee, Vehikel, Rathschluss, Feind, Route, Leben, Geist, Handlung, Gewinn und Minister.

2. Die Sonne, Saturn und Mars üben einen verderblichen Einfluss, ausgenommen im dritten und elften Hause (1). Die Sonne und Mars sind weiter günstig im zehnten Hause. Die guten Planeten (Mercur, Jupiter und Venus) schenken Gedeihen, ausgenommen dem sechsten Hause. Venus ist auch dem siebenten Hause nicht förderlich, ebensowenig als der Mond dem achten.

3. Ich werde jetzt sagen, wie die Yâtrâ dem Fürsten, trotz der widerwärtigen Beschaffenheit von Datum, Horoskop, Mond, Karaṇa, Gestirn, Wochentag und Stunde, die gewünschten Resultate geben kann. Es ist dies eine Lehre, welche man geheim halten und keinem Schüler, der nur kurz in der Lehre gewesen ist, mittheilen soll.

4. Könige, um ihren Zweck zu erreichen, ziehen aus bei (günstigen) Constellationen; Diebe und fahrende Schauspieler bei (guten) Auspicien; Brahmanen bei guten Gestirnen; die übrigen Leute bei glücklicher Stunde.

5. Ebenso wie Gift, wenn es mit andern Gegenständen gemischt wird, in Folge der Mischung unschädlich wird, und ebenso wie es vorkommen kann, dass Ghee mit Honig verbunden zu Gift wird, so erzeugt ein Planet die durch bestimmte Verbindungen bedingten Folgen, während er seinen eigenthümlichen Einfluss verliert. Darum habe ich mir vorgenommen, die verschiedenen Verbindungen (Constellationen) hierunter zu behandeln.

6. Ein König, der den Marsch unternimmt, wenn Jupiter im ersten Hause, Mercur im vierten, Venus im fünften, Mars und Saturn im sechsten, die Sonne im dritten und

der Mond im zehnten steht, wird gewiss die gewünschten Resultate erlangen.

7. Wer aufbricht zu einer Zeit wo Jupiter, Saturn, Mars und die Sonne bezüglich die erste, dritte, sechste und elfte Stelle einnehmen, und Venus günstig (d. h. im Rücken) steht, wird ein, sogar übermüthiges, feindliches Heer vernichten, so wie der strahlende Tagesgott das nächtliche Dunkel.

8. Wenn die Sonne, Saturn und der Mond bezüglich das erste, sechste und zehnte Haus besetzen, werden die Feinde vor dem Angreifenden fliehen, wie die Rehe vor dem Löwen (2).

9. Ein Herrscher, der den Zug unternimmt, wenn Jupiter im Horoskop, die Sonne im sechsten und der Mond in irgend welchem Hause, mit Ausnahme des achten, steht, wird für die Gesichter der Frauen seiner Feinde das werden, was der Mond ist für die am Tag blühenden Wasserrosen.

10. Zieht ein Fürst aus, wenn Venus, Jupiter und Mercur die zweite Stelle, der Mond die siebente, und die Sonne das Horoskop eingenommen haben, so wird er, nachdem er wie ein Garuḍa seine Gegner bezwungen hat, siegesfroh heimkehren.

11. Die Feinde desjenigen, der zum Aufmarsch den Augenblick wählt, wenn Venus, Mercur und die Sonne bezüglich das erste, zweite und dritte Haus innehaben, werden (sich selbst zum Verderben) in den Kampf sich stürzen, gleichsam wie Heuschrecken in das Feuer.

12. Ein König, der auszieht, wenn Sonne und Mond schwach, der die Geburt beherrschende Planet (3) und der Herr des Horoskops mächtig sind, Mercur an der vierten

oder zehnten Stelle, Jupiter am Horizont, und Venus in irgend einem Hause, mit Ausnahme des sechsten, siebenten oder achten, steht, dessen Feinde werden auf dem Schlachtfelde vor ihm fliehen, als wären sie Weiber.

13. Wenn Saturn oder Mars an erster Stelle, die Sonne an zehnter, Venus und Mercur an zehnter oder elfter stehen, soll der Monarch in's feindliche Land ziehen, um, als wäre er der furchtbare Todesgott, seinen, wenn auch übermächtigen Feind zu bezwingen.

14. Demjenigen, der zum Krieg geht, wenn Saturn und Mars das elfte, sechste oder dritte Haus eingenommen haben, während Mercur, Venus und Jupiter stark sind, wird die meerumgürtete Erde unterthan werden.

15. Geschieht der Ausmarsch eines Fürsten zur Zeit, wo die bösen Planeten die dritte Stelle, Venus und Mercur die vierte, Jupiter das Horoskop, und der Mond das siebente Haus innehaben, so werden dessen Feinde zunichte werden, gleich erwiesenen Wohlthaten bei Undankbaren.

16. Ein Herrscher, der auszieht, wenn der Mond untergeht, Jupiter aufkommt, Mercur und Venus im zehnten Hause, die Sonne im elften, Saturn und Mars im dritten stehen, wird seine Feinde beherrschen, als wären sie seine eigenen Unterthanen.

17. Ein Ausmarsch, der stattfindet, wenn Jupiter oder der Mond im Horoskop ist, die Sonne die sechste Stelle, Saturn die zehnte, Venus die vierte, Mercur die fünfte besetzt, wird, gleich einer Mutter, alles Gute erweisen.

18. Unternimmt ein Fürst den Zug zur Zeit, wo Jupiter im Aufgange ist, und die übrigen Planeten im elften und zehnten Hause stehen, so wird die feindliche Armee gänzlich aus den Fugen gerissen werden, wie am Ende

der Zeiten, durch eine Menge von Ursachen, die sittliche Weltordnung (4).

19. Steht der Mond, schwach, im dritten, sechsten, neunten oder zwölften Hause, Mercur mächtig in einem derselben, und Jupiter in einem Kentron, so werden die Männer des (ausziehenden) Heeres ihre Liebchen beglücken mit den (erbeuteten) Schmucksachen der Frauen der Gegner.

20. Allerhand reiche Habe wird der erwerben, welcher zum Kampf geht, wenn Venus die dritte, elfte oder vierte Stelle einnimmt und von dem in einem Kentron stehenden Jupiter angeschaut wird, während die bösen Planeten an irgend einer Stelle, mit Ausnahme der neunten, achten und siebenten, stehen.

21. Wenn Mercur in dem ersten, sechsten, zehnten oder vierten Hause von einem guten Planeten angeschaut wird, während die bösen Planeten nicht etwa die siebente, letzte oder erste Stelle einnehmen, wird dem Ausziehenden keine Gefahr drohen, wollte er sogar mit einem Stein den Ocean überschiffen; wie viel weniger denn in Feldschlachten.

22. Eine Constellation, wobei Venus im Horoskop, Jupiter im Untergang, Mars an sechster Stelle, Mercur an vierter, und Saturn an dritter steht, ist dem Fürsten, der auf Heereszug ausgeht, ein Vorzeichen, dass die Frauen der Feinde mit traurigem Blick ihre (besiegten) Gatten betrachten werden.

23. Falls bei der eben erwähnten Constellation Mercur auf zwei, der Mond auf zehn, und die Sonne auf elf steht, wird der in den Krieg Gehende aus verschiedenen Wäldern herkünftige und wegen ihres Brunstsaftes von Bienenschwärmen umschwirrte Elephanten bemeistern.

. 24. Findet der Ausmarsch statt an einem Donnerstag, wenn zu gleicher Zeit die Sonne in sechs, der Mond in drei, Mars in zehn, Mercur in sechs, Jupiter im Horoskop, Venus in vier und Saturn in elf steht, so wird das Heer der Gegner zunichte werden, ebenso wie der segensreiche Einfluss eines heiligen Ortes bei der Gegenwart von Mîmâṅsaka (5) und Buddhisten.

25. Vor ihm, der zum Marsch aufbricht, wenn Mars die dritte Stelle einnimmt, Venus die achte, Jupiter die erste, Mercur die siebente, und die Sonne die sechste, wird die Armee des Feindes ebensowenig bestehen als das weltliche Treiben der Bösen.

26. Ziehen Herrscher in den Krieg zur Zeit, wo Mars und Saturn das sechste Haus, Venus, die Sonne und Jupiter das vierte oder dritte besetzen, so werden die feindlichen Truppen bald zu Grunde gehen, gleichwie die Gelahrtheit eines in Armuth lebenden Mannes in Folge der Sorgen für sein Hausgesinde.

27. Auch wird das Heer der Feinde zerrinnen, wie ein Geheimniss, wo Verräther zugegen sind, wenn Venus im Horoskop, Saturn im dritten Hause, Jupiter im neunten, der Mond im sechsten, Mars im zehnten, Mercur und die Sonne im elften stehen.

28. Wer ausmarschirt, während Mercur zwei Stellen weiter steht als Venus, Mars, Saturn oder Jupiter, dessen Gegner wird rasch zum Fall kommen, gleichwie ein Diener, der zu überschwenglich gekleidet ist, vor seinem Meister.

29. Wenn die Planeten, mit Ausschluss der Sonne, fünf Häuser unmittelbar neben einander einnehmen, und der marschfertige Fürst sie hinter sich im Rücken hat, wird er, wie ein Indra, seine Feinde vertilgen

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] Stelle [illegible]

[illegible] die Gegner einen Kampf [illegible] während Meyer [illegible] Stelle [illegible]

37. Wenn Venus oder Jupiter im hundertsten Neuntel von dem von Mars eingenommenen ab steht, wird der Fürst eine hundertmal stärkere feindliche Truppenmasse zerstören, gleichwie eine (kleine) in's Blut übergegangene Dosis Gift einen hundertfach grösseren Körper.

38. Zieht ein König in's Feld, wenn Mercur hundert Neuntel von Saturn und Mars entfernt steht, da wird in der Schlacht das Heer der Feinde zu Grunde gehen, wie die Würde eines Menschen, der zum Bettler geworden ist.

39. Wenn Mars und Venus zu gleicher Zeit in dasselbe Sternbild treten, wird der Ausziehende die feindlichen Truppen vertilgen, gerade wie Droṇa's Sohn seinen Feind durch die nächtliche Ueberrumpelung.

40. Treten Jupiter und Mercur, oder letzterer und Venus beide zu derselben Zeit in ein Sternbild, so wird der König allerlei sich erwerben, gleichwie ein Schüler aus einer lautern Quelle der Wissenschaft, wenn er seinen Lehrer zu schätzen weiss.

41. Jeder Planet, der, mächtig, die fünfte Stelle, von dem die Marschrichtung (7) beherrschenden Planeten ab, einnimmt, vernichtet alle guten Folgen, welche von der Himmelsgegend, wohin der Zug gerichtet ist, ausgesagt sind, und reisst jene Folgen mit Gewalt nach seiner eigenen Gegend hin.

42. Der im Begriff steht zu marschiren, gebe es auf, die beabsichtigte Richtung zu verfolgen, falls dort die Sonne, Mercur, Venus oder Saturn die fünfte oder neunte Stelle von Mars ab einnimmt, oder auch falls der Mond im fünften oder neunten Hause von der Sonne ab steht (es sei denn, dass der gute Planet der mächtigere ist; denn) der stärkere Planet zieht an nach seiner eigenen Himmelsgegend.

[illegible]

[illegible]

[illegible] in glänziger [illegible] [illegible]

[illegible] Die guten Planeten [illegible] den Kentra [illegible] und [illegible] und [illegible] sind glänzig: die [illegible] in [illegible] [illegible] kein Heil: es ist aber ein [illegible] Planet in einem Kentron immerhin besser zu gebrauchen, als ein während des Horoskops ganz unbesetztes Kentron, denn letzterer Fall ist unglückverheissend.

VI Könige, die [illegible], wenn die Kentra leer, das Horoskop und die guten Planeten schwach sind, werden

herumirren den von unechten Kindern zu Gayâ (10) dargebrachten Manenopfern ähnlich.

48. Wenn gute und böse Planeten gemischt in den Kentra stehen, wird der in's Feld Ziehende mit Mühe den Zweck erreichen, einem Flusse ähnlich, der in den Bergklüften von steilen Felsen in seinem Lauf gehemmt, Krümmungen macht.

49. Macht Einer sich zum Marsch auf, wenn Jupiter aufkommt, Venus in sechs, und der Mond in acht steht, da wird er die Truppen des Gegners vertreiben, wie Venus, wenn sie glanzlos und klein von Körper die südliche Bahn bewandelt, den Regen.

50. Wer den Marsch unternimmt zur Zeit, wo Leo, Aries, Libra, Gemini, Capricornus und Cancer von ihren eigenen Regenten (11) besetzt sind, und Saturn aufgeht, dessen Krieger werden die feindliche Armee zu Grunde richten, so wie fahrende Künstler, Spitzbuben und Schmeichler (12) den Reichthum eines Thoren.

51. Man ziehe aus, wenn Jupiter, Mercur und Venus im Horoskop, die Sonne, Saturn und Mars im dritten Hause sind. Da werden die Feinde im Kampfe nicht verharren, ebensowenig als die von Spielern gewonnenen Schätze.

52. Die Herrschaft derjenigen, welche zum Kriege gehen unter den in der Nativitätslehre (Bṛih. Jât. 11) erwähnten Königsconstellationen, wird von Tag zu Tag mächtiger, indem die feindliche Truppenmacht zu Grunde geht, wie ein vom Sturm herumgetriebenes Schiff auf dem Ocean.

53. Ein Herrscher, der zum Marsch aufbricht zur Zeit, wo Jupiter im Horoskop steht, oder die bösen Planeten

die zehnte oder elfte Stelle innehaben, wird die Feinde vertilgen und unversehrten Leibes mit unerschöpflichen Schätzen heimkehren.

54. Die guten Planeten im elften, zweiten und ersten Hause, die Sonne im zehnten, Mars und Saturn im dritten oder sechsten, bilden eine Constellation, unter welcher die Schatzkammer sich immerfort mehrt, wie Jemandes Habsucht bei tagtäglicher Zunahme des Besitzes.

55. Wo Jupiter, Mars, Saturn und die Sonne ihren Höhepunkt einnehmen, oder wo deren drei es thun, während einer der Genannten im Horoskop steht (13), da wird der Gegner des Fürsten zunichte, wie das Vergnügen eines armen Mannes, der zwei Weiber hat.

56. Wer auszieht, wenn Jupiter, die Sonne, Mars oder Saturn, jeder in seinem culminirenden Bilde und im Aufgange ist, während der Mond sein eigenes Haus (d.h. Cancer) besetzt (14), dessen Feinde werden zum Verderben kommen wie ansehnliche Familien durch häusliche Zwietracht.

57. An der vierten Stelle vom Aufgange ab ist der Mond schwach; wer auszieht auf Grund einer (sonst glücklichen) Constellation, ohne dass der Mond mächtig ist, dem wird zwar ein grosser Juwelenreichthum in die Hände fallen, welcher aber rasch wieder abnimmt, dem Mond (in der dunklen Hälfte) ähnlich.

58. Diejenigen, deren Marschhoroskop so steht, dass die freundlichen Planeten die neunte, fünfte, erste, vierte, siebente oder zehnte Stelle, und die schlimmen Planeten die dritte, sechste oder elfte einnehmen, werden wieder heimkehren, ohne ihren Zweck zu verfehlen, wie Güter,

welche man in einer früheren Existenz in gehöriger Weise den Brahmanen geschenkt hat, dem Geber wieder zu Gute kommen.

Capitel V.

Vermischtes.

1. Die zwölf Sternbilder werden so vertheilt, dass jeder Himmelsgegend drei Bilder zugewiesen werden (nl. Aries, Leo und Sagittarius fallen dem Osten zu, Taurus, Virgo und Capricornus dem Süden etc.). Gleicherweise fällt jeder der vier Gegenden je eine Siebenzahl Nakshatra, von Kṛittikâ anfangend, zu (nl. Kṛittikâ, Rohiṇî, Mṛigaçiras, Ârdrâ, Punarvasu, Tishya und Açleshâ gehören dem Osten etc.). Die östlichen Zodiakalbilder und Nakshatra verheissen Sieg, falls der Heereszug ostwärts geht, die südlichen thun dasselbe für einen Zug nach Süden, und so fort. Doch sind Anurâdhâ, Açvinî, Hasta und Tishya günstig für Märsche in allen Richtungen (15). Weiter sind günstig die Nakshatra, welche an derselben Seite der Querbarre, die vom Nordwestpunkt nach dem Südostpunkt gezogen ist (16), liegen.

2. Im Osten (d. h. für einen Zug gen Osten) ist Jyeshṭhâ ein schlimmes Kreuz (çûla), im Süden Pûrva-Bhadrapadâ, im Westen Rohiṇî, im Norden Uttara-Phalgunî. Wenn man jene Kreuze nur vermeidet, darf man in Nothsachen in's Feld ziehen, sogar bei andern als den für jene Gegend bestimmten Nakshatra.

3. Wer zu siegen wünscht, soll es unterlassen auszuziehen bei der zweiten Hälfte von Citrâ, Bharaṇî und

Açleshâ und bei der ersten von Kṛittikâ, Maghâ und Svâti. Nach Uçanas aber sind Svâti und Maghâ gänzlich zu vermeiden (17).

4. Diejenigen, welche auf den Marsch gehen zur Zeit, wo ein Sternbild durch ausserordentliche Naturerscheinungen oder böse Planeten in schlimmer Lage verkehrt, oder von (zu) viel Planeten eingenommen ist, werden auch die früher erworbenen Güter verlieren, grade wie Alchemie treibende Goldmacher die ihrigen.

5. Die Sonne, Venus, Mars, Râhu, Saturn, der Mond, Mercur und Jupiter sind die Herren der acht Himmelsgegenden von Ost ab. Marschirt man mit dem planetarischen Herrn der Himmelsgegend in der Fronte, so wird man zum Fall kommen, wie ein Baum, der am Flussufer steht.

6. Wer nach einer Gegend zieht, welche nicht mit der zeitweiligen halbjährigen Sonnenbahn im Einklang ist, wird, sei er auch ein tüchtiger Taktiker, den Feinden unterliegen, ebenso wie ein Gelehrter, der sich ausschliesslich mit Grammatik befasst hat, zum Spott wird in einer Gesellschaft von Literaturkennern.

7. Wer den Marsch unternimmt zur Zeit, wo Sonne und Mond beide in derselben halbjährigen Bahn stehen, oder wer bei Verschiedenheit des Standes der zwei Himmelskörper bei Tag die Richtung der Sonne und bei Nacht diejenige des Mondes verfolgt, wird im Zusammentreffen mit den Feinden sich auszeichnen, wie der Grammatiker unter den Gelehrten.

8. Einem, der es vermeidet, am vierten, neunten oder dreizehnten des Monats und bei dem Karaṇa Vishṭi in den Krieg zu ziehen, werden Gold, Rosse und Elephanten zu

Theil werden. Die drei genannten Monatstage dagegen stehen der Erlangung von Gold etc. im Wege.

9. Der König, welcher auf den Marsch geht, wo einer der „Rikta“ genannten Daten (d. h. 4, 9 und 14) noch ungünstiger beschaffen (18) ist wegen des Zusammenfallens mit dem Yoga Vyatipâta oder Vaidhṛita, wird in Kurzem in's Verderben gerathen, gleichwie ein Fürst, der den Vorschriften seines Astrologen zuwider handelt.

10. Es wird gelehrt, dass von dem (günstigen) Nakshatra Gesundheit, von der richtigen Stunde Reichthum, von einem glücklichen Datum Erlangung des Zieles, vom Aufgang eines Sternbildes Gedeihen auf dem Wege, und vom Monde Angenehmes im Allgemeinen zu erwarten sei.

11. Der Marsch in eine solche Richtung, dass man Venus oder Mercur in der Fronte hat, oder nach einer Gegend, welche von Blitz und Regen gequält ist, bringt den König zu Schanden, wie ein an Getränk sich ergötzendes, von Liebe bethörtes Frauenzimmer, das eines Fremden Haus besucht, ihre Familie.

12. Ein Fürst, der in den Krieg geht, wenn die ausziehenden (19) Planeten ihm hold sind, vertreibt ohne Mühe das Heer der Feinde, wie ein mit Gewand aus Rinde, Früchten und Wasser zufriedener Asket die Begierde, sie, welche nie am Ziel ist, auch wenn sie die ganze Welt besässe.

13. Wer eine Expedition nach Osten unternehmen will, geniesse Ghee mit Sesam; nach Süden, dasselbe mit Reisspeise; nach Westen, mit Fisch; nach Norden, mit Milch. Er ziehe mit Elephanten, Wagen, Pferden und Männern. Da werden die Gegner vor seiner Tapferkeit fliehen, wie junge Elephanten vor dem Geruch des Saftes eines brünstigen Elephanten.

die zehnte oder elfte Stelle innehaben, wird die Feinde vertilgen und unversehrten Leibes mit unerschöpflichen Schätzen heimkehren.

54. Die guten Planeten im elften, zweiten und ersten Hause, die Sonne im zehnten, Mars und Saturn im dritten oder sechsten, bilden eine Constellation, unter welcher die Schatzkammer sich immerfort mehrt, wie Jemandes Habsucht bei tagtäglicher Zunahme des Besitzes.

55. Wo Jupiter, Mars, Saturn und die Sonne ihren Höhepunkt einnehmen, oder wo deren drei es thun, während einer der Genannten im Horoskop steht (13), da wird der Gegner des Fürsten zunichte, wie das Vergnügen eines armen Mannes, der zwei Weiber hat.

56. Wer auszieht, wenn Jupiter, die Sonne, Mars oder Saturn, jeder in seinem culminirenden Bilde und im Aufgange ist, während der Mond sein eigenes Haus (d.h. Cancer) besetzt (14), dessen Feinde werden zum Verderben kommen wie ansehnliche Familien durch häusliche Zwietracht.

57. An der vierten Stelle vom Aufgange ab ist der Mond schwach; wer auszieht auf Grund einer (sonst glücklichen) Constellation, ohne dass der Mond mächtig ist, dem wird zwar ein grosser Juwelenreichthum in die Hände fallen, welcher aber rasch wieder abnimmt, dem Mond (in der dunklen Hälfte) ähnlich.

58. Diejenigen, deren Marschhoroskop so steht, dass die freundlichen Planeten die neunte, fünfte, erste, vierte, siebente oder zehnte Stelle, und die schlimmen Planeten die dritte, sechste oder elfte einnehmen, werden wieder heimkehren, ohne ihren Zweck zu verfehlen, wie Güter,

welche man in einer früheren Existenz in gehöriger Weise den Brahmanen geschenkt hat, dem Geber wieder zu Gute kommen.

Capitel V.

Vermischtes.

1. Die zwölf Sternbilder werden so vertheilt, dass jeder Himmelsgegend drei Bilder zugewiesen werden (nl. Aries, Leo und Sagittarius fallen dem Osten zu, Taurus, Virgo und Capricornus dem Süden etc.). Gleicherweise fällt jeder der vier Gegenden je eine Siebenzahl Nakshatra, von Kṛittikâ anfangend, zu (nl. Kṛittikâ, Rohiṇî, Mṛigaçiras, Ârdrâ, Punarvasu, Tishya und Açleshâ gehören dem Osten etc.). Die östlichen Zodiakalbilder und Nakshatra verheissen Sieg, falls der Heereszug ostwärts geht, die südlichen thun dasselbe für einen Zug nach Süden, und so fort. Doch sind Anurâdhâ, Açvinî, Hasta und Tishya günstig für Märsche in allen Richtungen (15). Weiter sind günstig die Nakshatra, welche an derselben Seite der Querbarre, die vom Nordwestpunkt nach dem Südostpunkt gezogen ist (16), liegen.

2. Im Osten (d.h. für einen Zug gen Osten) ist Jyeshṭhâ ein schlimmes Kreuz (çûla), im Süden Pûrva-Bhadrapadâ, im Westen Rohiṇî, im Norden Uttara-Phalgunî. Wenn man jene Kreuze nur vermeidet, darf man in Nothsachen in's Feld ziehen, sogar bei andern als den für jene Gegend bestimmten Nakshatra.

3. Wer zu siegen wünscht, soll es unterlassen auszuziehen bei der zweiten Hälfte von Citrâ, Bharaṇî und

selbst im Horoskop ist, bereitet einem schmerzliche Täuschung, wie die Buhlerin einem liebeskranken armen Liebhaber.

27. Wer auszieht bei dem Aufgange des Mondes oder eines von diesem beherrschten Neuntels, oder am Montag, wird bald Missmuth empfinden, so wie ein kräftiger Bursch, der für das Liebesspiel eine überreife Schöne bekommt.

28. Ein Marsch, wenn Mars oder eins seiner Neuntel aufgeht, oder am Dienstag, bringt Gefangenschaft, Tod, Verlust der Habe, wie ein fremdes Frauenzimmer thut, dem ein durch Liebe bethörter, die Sünde nicht scheuender Mann anhängt.

29. Eine Expedition während des Aufganges des Mercur oder dessen Neuntels, oder am Mittwoch, gewährt Einem volle Freude, ebenso wie eine holde und gewandte Schöne dem von Liebe Beherrschten.

30. Ein Ausmarsch bei dem Aufgange Jupiters oder eines seiner Neuntel, und auch am Donnerstag, hat segensreiche Folgen und befriedigt gehegte Wünsche, gerade wie ein dem Gatten gehorsames Weib das Wohl des Hauses befördert, Wonne giebt und Nutzen schafft.

31. Ein Zug am Freitag, und während Venus oder deren Neuntel aufgeht, beglückt den in's Feld Ziehenden mit mancherlei Annehmlichkeiten, wie ein leidenschaftlich liebendes Mädchen einen in Amors Gewalt stehenden Mann mit verschiedenen Aeusserungen ihrer Empfindung.

32. Ein Ausmarsch am Samstag, und bei dem Aufgange Saturns odes dessen Neuntels hat schlimme Folgen, Verlust des Lebens etc., dem einem Fremden ergebenen Weibe ähnlich, mit welchem ein von Liebe verblendeter Mensch thörichter Weise Umgang pflegt.

33. Sollte eine Expedition, wiewohl sonst gute Vorbedeutungen zeigend, stattfinden bei widerwärtigem Horoskop, so wird sie das Herz nicht befriedigen, ebensowenig als eine unsittliche Frau, sei sie auch noch so zierlich geschmückt und schön, den Mann.

34. Ob ein Horoskop untadelhaft ist, lässt sich richtig erkennen an Auspicien, Vorzeichen und Geistesstimmung, gerade wie man in der Fremde an Jemandes immer sich gleich bleibenden Handlungen erkennen kann, dass er aus anständiger Familie sei.

(35—39 = Bṛihat-Saṃhitâ 68, 89—93; übersetzt im Journal Roy. Asiat. Society 7, 88 fg. 1875)

Capitel VI.

Darbringung von Spenden.

1. Indra, Agni, Yama, Nirṛiti, Varuṇa, Vâyu, Kubera und Çiva sind die Herren der (acht) Himmelsgegenden (mit Ost anfangend). Die planetarischen Herren derselben sind aber die Sonne, Venus, Mars, Râhu, Saturn, der Mond, Mercur und Jupiter.

2. Man mache das Bild Indra's aus Gold oder Holz; der Gott soll, mit dem Donnerkeil bewaffnet, zusammen mit Çacî auf dem Elephanten Airâvaṇa sitzen. Man verehre ihn mit schillernden Kränzen und Fahnen, rothem Sandel und lieblichen Weihgeschenken.

3. Nachdem ferner das Lied: „abhî shu ṇaḥ sakhînâm" hergesagt worden, ziehe der König gen Osten, mit Indra im Herzen, wie es sich gebührt.

4. Das Bild der Sonne sei von Kupfer, man bestreiche es mit rothem Sandel, statte es auch mit rothem Zeug,

rothen Blumen und Fahnen aus und schmücke es mit Sûryakânta-Edelsteinen.

5. Nachdem man vor dem Sonnengotte das Lied (Ṛigv. 1, 35, 2) von „â kṛishṇena“ ab (20), oder auch das Lied: „ud u tyam“ ganz hergesagt und als Ehrengabe ihm Milch und gekochten Reiss dargebracht hat, ziehe man unter der Führung des Sonnengottes und des Indra ostwärts.

6. Agni's Figur darf nur aus Gold gemacht werden; roth sollen Fahne, Blumen und Sandel sein; die Spende an ihn von Einem, der Agni's Gegend erobern will, bestehe aus Ghee. Als Spruch recitire man: „ghṛitam agner“ (21).

7. Der Planet Venus soll zweifarbig dargestellt werden oder mit doppeltem Halbleibe; bunt sind auch die ihm zu weihenden Blumen, und bunt die Fahne. Man sage ihm zu Lobe den Spruch: „çukrajyotiç ca“ und was darauf folgt (Vâjas. S. 17, 80) her und ziehe dann unter seiner und Agni's Leitung, wenn man die von Beiden beherrschte Gegend besiegen will.

8. Man mache das Bild des Yama aus Eisen, stelle ihn mit einer Keule in der Hand dar, ehre ihn mit schwarzen Fahnen, Blumen und Wohlgerüchen, mit Sesam und gekochtem Reiss nebst Fleisch und berauschendem Getränk, und bete zu ihm mit dem Spruch: „Yamena dattaṃ“.

9. Das Bild von Mars sei aus dem blutfarbigen Edelsteine; rothe Kränze, Fahnen und Sandel gehören ihm; als Gabe bringe man ihm (rothe) Blumen, als Spende gekochte Speisen und Fleisch und verherrliche ihn mit den Versen: „Agnir mûrdhâ“ etc. Nachdem der Fürst in solcher Weise den Yama und Mars als Herren der Himmels-

gegend bei seinem Marsch als Vorgänger genommen hat, breche er auf nach Süden.

10. Die Abbildung von Nirṛiti (22) wird auf Tuch gemalt und geehrt mit allerlei Blumen, Früchten und Weihrauch; Blumen, Fahne und Zeug sind roth. Man rufe Nirṛiti an mit dem Liede: „esha te“.

11. Man verfertige das Bild Râhu's aus Deodarholz, und bringe ihm als Weihgeschenke dunkelfarbige Blumen etc. Um ihn zu verherrlichen, wenn man nach der von ihm und Nirṛiti beherrschten Gegend ausrücken will, wird als Loblied angegeben: „kayâ naḥ“.

12. Will man gen Westen marschiren, so mache man einen Varuṇa von Silber, mit einer Schlinge und Keule in seiner Hand, ehre ihn mit Wasserrosen und widme ihm als Huldigungsgabe Reiss- und Gersten-Speisen. Dabei preise der Priester den Varuṇa mit dem Spruch: „ye te-(?)“.

13. Die Figur des Saturn, welche aus schwarzem Krystall und mit schmächtigen Gliedern zu machen ist, ehre man mit schwarzer Leinwand, dunkelfarbigen Kränzen und Weihgaben. Der Spruch ist: „çaṃ no devî“. Unter der Hut Varuṇa's und Saturn's ziehe man aus zur Eroberung der westlichen Himmelsgegend.

14. Will der König einen Kriegszug nach Nordwesten unternehmen, dann verfertige man ein Bild Vâyu's aus weissem Thon und ehre den Gott mit weissen Blumen, Leinwand, Fahnen u. dgl. Der herzusagende Spruch ist: „vâto vâ mano vâ“.

15. Den Mond verherrliche man mit dem Liede: „âpyâyasva“ uud weiter mit weissen Kränzen, Zeug etc. So ziehe denn der Monarch unter der Leitung des Vâyu und des Mondes gen Nordwesten.

16. Man mache das Bild Kubera's von Gold, mit einer Keule in der Hand, und schmücke es aus mit allerlei Edelsteinen, ehre den Gott mit bunten Kränzen, Leinwand etc. und recitire den Spruch: „rakshasâm bhâgo 'si“.

17. Nach Vorschrift soll Mercur dargestellt werden als ein Paar aus Gold auf einem silbernen Sitz. Man ehre das Bild mit gelber Reiss-Speise, wohlriechenden Blumen und Wohlgerüchen. Als Gebet dazu wird angegeben: „ud budhyasva“, welches ein Vedakundiger hersagen soll. Darauf breche der König auf nach Norden, mit Kubera und Mercur im Herzen und unter ihrer Führung.

18. Das Bild Çiva's muss von Leder sein, abschreckend aussehen und dick mit Asche beschmiert sein. Nebst saurer Milch und Reiss als Spenden richte man an ihn den Spruch: „namaḥ çambhave“. — Jupiters Bild sei aus Vimalaka-Edelstein; ihm gehört gelbe Leinwand etc. und als Betspruch: „bṛihaspate“. Wenn man beiden Göttern Verehrung gezollt hat, ziehe man aus nach ihrer Weltgegend.

19. Nachdem der Fürst dem Hüter der (betreffenden) Himmelsgegend, dem Schutzgott seiner Familie und den göttlichen Wesen, für welche in seiner Stadt Heiligthümer errichtet sind, seine Huldigung dargebracht hat mit entsprechenden Spenden, soll er auch den Luftgeistern eine Spende bereiten aus Milchreiss, Gegohrenem, Fleisch, Sesampaste, mancherlei Backwerk, Kinderspielzeug, wohlriechenden Blumen, süssen Wurzeln und Früchten.

20. Die Elben (pramatha), welche an Strassen, Stadtthoren, Flussufern, Kreuzwegen, Wachtthürmen, in Gärten, Höhlen, an einsam stehenden Bäumen u. dgl. ihre Stätte haben, soll man gebührlich ehren (und anrufen mit folgendem Liede).

21. „Verehrung sei euch, ihr Geisterschaaren im Gefolge von Indra, Agni, Yama, Nirṛiti (23), Varuṇa, Vâyu, Kubera, Çiva; von Ahi, Suparṇa, Skanda, von Piçâca, Daitya und Gefolge!"

22. „Die ihr in Schönheit wetteifert mit dem Liebesgott (24) und fähig seid nach Belieben die Gestalt zu wechseln; ihr, geschmückt mit verschiedenen duftenden Gewändern und Kränzen; von unwiderstehlicher Kraft und windschnell, muthig und immerfroh; die ihr dieselbe glänzende Farbe zeiget als die aufgehende Morgensonne!"

23. 24. „Seid ihr kurz oder lang, oder mit einem Hängebauch, hinkend, einäugig, mager oder dick; mit Angesichtern wie Vögel, Schlangen oder Kameele; ohne Mund oder mit einer Eberschnauze; oder mit vielen Gesichtern, Köpfen, Armen, Füssen und Augen; Eidechsen und Schlangen zum Schmuck tragend; ungeheuer, mit Kronen und manchen Juwelen geziert; röthlich wie die Morgensonne, Blitzstrahl und Feuer!"

25. „Oder dunkelfarbig wie Bienen, Tamâla-Rinde, Elephanten oder Büffel; die Form von Felsen und Wolken zeigend; mit Stimmen, welche dem Donner ähnlich sind, und schnell im Laufe, wie der Wind und der Gedanke!"

26. „Ihr, bewaffnet mit Schwert, Kolben, Keule, Steinen, Speer, Spiess, Baumstamm, Pfeil und Bogen, Discus; ihr, zaubernd mit Lanze, Bolzen, Hellebarde in der Faust; oder Knüppel, Beile, Morgensterne tragend!"

27. „Nehmt, o Elbenschaaren und Wichter (bhûta)! die Opfergaben an, welche der auf Eroberung ausgehende König euch darbietet. Wenn wir die Feinde besiegt haben und durch eure Gunst in die Heimat zurückgekehrt sind, wollen wir euch doppelt so viele schöne Spenden bringen."

28. „Der König sammt seinen Unterthanen, Ministern, Kindern, Gattinen, Freunden und Verwandten fleht euch um eure Hilfe an. Begleitet den Herrscher, um ihn zu schützen und das feindliche Heer zu vernichten!"

29. „Oder gewährt dem Fürsten wenigstens im Traume ein Vorzeichen, ob er Sieg oder Niederlage zu erwarten habe. Dadurch werdet ihr ihm den sehr grossen Dienst erweisen, dass er durch eure Huld wissen wird, wie er zu verfahren hat."

Anmerkungen.

(1). Die Meinung des Verfassers wird im Comm. deutlich erklärt: ravisaurabhaumâḥ; âdityâñgârakaçanaiçcarâḥ (er meint: âdityaçanaiçcarabhaumâḥ); yasmin bhâve vyavasthitâḥ, tasya bhâvasya, nighnanti, kshayaṃ kurvanti; kiṃ sarvasya? nety âha; trilâbhavarjam iti; tritîyasthânaṃ, lâbhasthânam ekâdaçaṃ, varjayitvâ; tritîyasthânam ekâdaçasthânaṃ ca pushṇanti; tritîyasthâne yoddhrivriddhiṃ kurvanti, ekâdaçe karmaphalaprâptivriddhim; no karmaṇi sûryabhaumâv iti; karmaṇi, daçamasthâne, sûryaḥ, âdityaḥ, bhaumo 'ñgârakaḥ, etau no hataḥ, na vighâtaṃ kurutaḥ; karmaṇo vriddhiṃ kurutaḥ; ity arthaḥ: tatrasthaç ca çanaiçcaraḥ karmahânim.

(2). Der specielle Name dieses brihatî-Metrums ist mir unbekannt; es hat denselben Rhythmus wie das Toṭaka, doch ist jeder pâda um einen Anapäst kürzer.

(3). Unter Jemandes janmeça versteht man den Herrn des Bildes, worin der Mond zur Zeit von Jemandes Geburt steht: yatra râçau sthite candramasi pumân jâtas tasya yaḥ svâmî grahaḥ, sa janmeçaḥ.

(4). Die Worte dharmo yathâ hetuçatair yugânte fasst Utpala im engern Sinne auf, nämlich dharma als Glauben und Sitte, hetu als destructive Kritik. Er sagt: „yathâ yugânte, kaliyugânte, hetuçataiḥ, tarkaçatopanyâsair vedo vidâryate."

(5). Es ist merkwürdig, dass die Mîmâṅsaka hier als Nâstika erscheinen. Befremdend aber ist es nicht. Die Jaiminîsûtra sind implicite atheistisch, d. h. sie ignoriren den paramâtman und antaryâmin der älteren Upanishad (und auch des Vedânta im engern Sinne) völlig. Pârthasârathi ist sehr positiv; bei ihm ist devatâ ein „blosser Schall", çabdamâtram: vergl. Nîlakaṇṭha Gore Rational Refutation of Hindu Phil. p. 67. 104 und Sâṃkhyaprav. p. 6. Freilich ist die Schule des Kumârila-Bhaṭṭa theistisch, aber allem Anschein nach ist eben sein Theismus eine Neuerung, und rührt die ganze Quasi-Orthodoxie der Karmamîmâṅsâ von ihm her. In der Zeit des Varâhamihira, also im 6. Jahrhundert, waren die Mîmâṅsaka, wie wir sehen, einfach Nâstika, gleich den Buddhisten. Kumârila muss nicht nur später als Varâhamihira, sondern auch als Hiouen Thsang gelebt haben, denn letzterer würde nicht verfehlt haben, eines solchen fanatischen Gegners Erwähnung zu thun. Kumârila ist andererseits älter als Çaṃkara-âcârya. Letzterer ist nach Indischen Angaben geboren den 10. Mâdhava des Jahres 3889 Kali, oder 845 sogen. Vikramasaṃvat, also 788 n. Chr. (Âryavidyâsudhânidhi, pag. 226). Da diese präcisen Angaben zu Colebrooke's auf anderem Wege erzielten Resultaten stimmen, sind sie glaubwürdig. — Çravaṇa ist entstanden aus çramaṇa, doch nicht gerade ein Fehler, vielmehr eine in's Sanskrit aufgenommene dialektische Aussprache, ebenso wie Draviḍa aus Dramiḍa.

Umgekehrt ist Yamakoṭi entstanden aus Yavakoṭi und yamanikâ aus yavanikâ.

(6). Ueber nistrinça, sonst nistrinça-muçala vgl. Bṛih. Saṃh. 6.

(7). yâtrâdigîça, i. e. graha, bezeichnet den Planeten, welcher die Himmelsgegend, wohin der Zug beabsichtigt ist, beherrscht, vgl. 5, 4.

(8). Der Schol. erklärt diese zweideutige Stelle folgendermaassen: ripunidhanavilagne; ripoḥ, çatroḥ; yo vilagnarâçiḥ, yaç ca janmarâçis, tayor yau nidhanau, ashṭamau râçî, tayor anyatame râçau lagnagate, gantavyam. svât trishaṭlâbhage vâ; svâd âtmîyât janmarâçer janmalagnâd vâ, yo râçiḥ, trishaṭlâbhagaḥ; tṛitîye, shashṭhe, ekâdaçe vâ, tasmin lagnagate râçau gantavyam. balavati bhavaneçe sve iti; sve, âtmîye, bhavane, ançe balavati; bhavanaçabdena horârâçir janmarâçiç copapadyate; horânâthe janmakanâthe ca balavati, gantavyam; kṛiçe çatrupaksha iti; çatrupakshe, çatror janmarâçyadhipe ca kṛiçe, balahîne, gantavyam.

(9). Vergl. 5, 5.

(10). Zu dieser Stelle vergl. man Kathâsaritsâgara 12, 98, besonders v. 63 fgg.

(11). Die Sonne beherrscht das Sternbild Leo, Mars Aries, Venus Libra, Mercur Gemini, Saturn Capricornus, der Mond Cancer.

(12). Ein Wort caksha oder caṃksha ist mir unbekannt. Schol. sagt: „câraṇâ rañgopajîvinaḥ; câṭâ dhûrtâḥ; cakshâ alîkapriyâḥ (d. i. falsche Freunde). Vielleicht ist das câṭucakshâ in A, prima manu, die richtige Lesart; es könnte „Schmeichler“ bedeuten, obgleich ich gestehen muss, ein Agens caksha nicht belegen zu können.

(13). Commentar: etaiḥ (nl. Jupiter, Mars, Saturn und die Sonne) svoccopagaiḥ; svoccarâçisthitaiḥ; ekatamaç ca vilagne. athavâ, eteshâm madhyât tribhiḥ svoccopagaiḥ, ekatame vilagnam gate; shodaça râjayogâ bhavanti; tathâ: meshe 'rkaḥ, karkaṭe jîvaḥ, tule (!) çanaiççaraḥ, makare bhaumaḥ; evaṃvidhâyâṃ grahasaṃsthâyâm meshe lagne, eko yogaḥ; karkaṭe dvitîyaḥ; tule (!) tritîyaḥ; makare caturthaḥ; evaṃ catvâro yogâḥ, caturbhir uccagataiḥ. atha tribhiḥ; tad yathâ: meshe 'rkaḥ, karkaṭe jîvaḥ, tule (!) çanaiçcaraḥ; evaṃvidhâyâṃ grahasaṃsthâyâm meshalagne, pañcamaḥ (sc. yogaḥ); karkaṭe shashṭhaḥ; tule (!) saptamaḥ. atha meshe 'rkaḥ, karke guruḥ, makare kujaḥ; evaṃ sati meshalagne 'shṭamaḥ; karke navamaḥ; makare daçamaḥ etc.

(14). Zur Erklärung theile ich hier ein Stück der Scholien mit: ete shodaça yogâḥ (s. vorhergehende Anmerk.) sarve karkaṭagate candramasi jñâtavyâḥ, nâ 'nyatheti. — eteshâm (d. i. jîvârkakujârkajânâm) madhyâd eko 'pi yadi svocce vilagne syât, tadâ yogo bhavati; kimpunaḥ, yadi paṭhitagrahâṇâṃ dvau grahau svoccasthau, tadekatamaç ca agne bhavati; kimpunaḥ, sarveshv eva yogeshu svagṛihe yadînduḥ. Tatraitaj jâtam: karkaṭagate candramasi, tatsthe jîve, meshagate 'rke, meshalagne, eko yogaḥ; karkaṭalagne dvitîyo yogaḥ. atha meshagate 'rke, karke gate candramasi, tulagate çanaiçcare, meshalagne tṛitîyo yogaḥ; makare shashṭho yogaḥ. athavâ karkaṭagate, candramasi, tatsthe jîve, tulagate çanaiçcare, karkaṭalagne, saptame yogaḥ; tulalagne 'shṭamo yogaḥ. athavà karkaṭalagne candramasi, tatsthe jîve, makaragate bhaume, karkaṭalagne, navamo yogaḥ; makare daçamo yogaḥ. atha karkaṭagate candramasi, tulagate çanaiçcare, makaragate bhaume, tulalagne, ekâdaçe yogaḥ; makare dvâdaço yogaḥ. evaṃ grahadvaye

svoccagate karkaṭagate candramasi dvâdaça yogâ vyâkhyâtâḥ. athaikasmin svoccagate tasminn eva lagnagate, karkaṭagate candramasi, catvâro yogâḥ: karkaṭagate candramasi, meshalagne, tatsthe 'rke ca, trayodaço yogaḥ; karkaṭalagne, tatsthe jîve candramasi ca, caturdaço yogaḥ; tulalagne, tatsthe saure, karkaṭagate candramasi, pañcadaço yogaḥ; karkaṭagate candramasi, makaralagne, tatsthe bhaume, shoḍaço yogaḥ.

(15). Die einem Zug nach Osten förderlichen Nakshatra heissen pûrvadvârika (und prâgdvâra, prâgdvârika); die übrigen (mit Ausschluss von Anurâdhâ, Açvinî, Hasta und Tishya) sind bezüglich: dakshiṇadvârika, paçcima° oder paççâd-dvârika, uttaradvârika. Die vier genannten, Anurâdhâ etc. sind sarvadvârika.

(16). D.h. die dakshiṇadvârika stehen einem Marsch nach Westen nicht entgegen; ebensowenig die paçcimadvârika einem Marsch nach Süden, weil West und Süd an derselben Seite der Barre liegen. Dasselbe Verhältniss besteht zwischen prâgdvârika und uttara°. Dagegen darf bei günstigem Stande z. B. eines dakshinadv.-Gestirns kein Zug nach Ost oder Nord stattfinden.

(17). Comm. citirt Uçanas: tathâ co 'çanâ: vâyavye ne 'shyate yâtrâ nakshatre vâ (vai) kadâcana | gataḥ svabhavanaṃ bhûpaḥ kricchrâd âyâty asaṃçayam ||

(18). Der Comm. liest ṛikshe statt rikte, gesteht aber, dass seine Lesart etwas Befremdendes hat, und giebt sich Mühe, die Schwierigkeit zu beseitigen: nanu nakshatre dushṭe tithidosho 'pi bhavatîti, kimartham uktam ṛikshe tithau veti? atrocyate: kadâcid dinamadhye ṛikshadvayaṃ; tatraiko vyatipâtadushṭaḥ, na dvitîyaḥ; yaç ca na dushṭaḥ, sa karmaṇyo bhavati; so 'pi na karmaṇyaḥ sakalasya di-

nasya dushṭatvât; tadartham uktam: ṛikshe tithau veti. Diese Erklärung taugt nichts, denn ein unglücklicher tithi ist ein unglücklicher ganzer tithi, und nicht etwa ein halber. Die von Utpala angenommene Lesart halte ich für eine schlechte Conjectur, wohl dadurch veranlasst, dass von den Rikta genannten tithi schon im vorhergehenden Verse die Rede war. Dort aber galt es dem ungünstigen Einfluss jener drei tithi ohne Weiteres; hier werden die Folgen erwähnt, falls die Lage noch schlimmer geworden ist und zwar in Folge des hinzukommenden bösen Einflusses von vyatipâta und vaidhṛita. Im erstern Fall macht der König keine Beute; im letzteren geht er völlig zu Grunde.

(19). Die günstigen und ungünstigen Stellen des Mondes sind beschrieben im Bṛihat-Saṃhitâ 104, 8—10; was den Ashṭakavarga betrifft, s. Bṛihaj-Jâtaka 9, 1 fgg.

(20). Das scheint der Verfasser gemeint zu haben, denn es fängt kein Lied mit â kṛishṇena an.

(21). Das Metrum dieser Strophe ist eine mir unbekannte Varietät von Trishṭubh: — — ⏑ — ⏑ ⏑ — — ⏑ — —.

(22). Bhairavâ, als Synonym von Nirṛiti, fehlt in den Wörterbüchern. Ein anderes als Synonym verwendetes Wort ist nach Utpala Bhîshaṇâ; hierauf dürfte sich bhîshaṇâ 3, im Pet. W. beziehen.

(23). Kshapâcara oder Kshapâcarâ ist auch ein Synonym von Nirṛiti. Nach dem Comm. ist es hier mascul.; schwer zu entscheiden, da Nirṛiti sowohl als m. wie f. vorkommt.

(24). Auch nach altgermanischem Volksglauben können Elben schön sein, lieben sie Musik und Tanz; s. Simrock, Deutsche Myth. 409 (3. Aufl.). Ueberhaupt wird man in diesem Liede mehrere Berührungspunkte zwischen indischen

und germanischen Vorstellungen von Wichtern, Elben und Zwergen bemerken. Auch liegt es in dem Liede klar am Tage, aus welchen Naturerscheinungen jene Geisterschaaren personificirt sind.

Leiden, 17. Jan. 1876. H. Kern.

Nachtrag. 5, 4 vârtikendrâḥ dhûrtâ yuktijnâḥ, dhâtuprasaktâḥ dhâtuvâdaniratâ iti, tâmrâdeḥ suvarṇâdirûpaḥ pratidhâtuḥ; — 5, 11 vgl. Ind. Streifen 2, 299. 403. Kumârasambh. 3, 43; — 6, 3 das Metrum, vasantamâlikâ (s. diese Stud. 8, 363), verlangt an der vierten Stelle in der ersten Zeile eine Kürze, aber mantră abhî verstösst gegen die saṃdhi-Regeln; ebenso freilich auch das ebenfalls durch das Metrum geschützte bṛihaspate iti in 6, 18. Eine andere licentia poetica sind die beiden Verkürzungen eines î in caturthĭ 5, 8 und çataghnĭ 6, 26; — 6, 21 suparṇo garuḍaḥ, çaktibhṛit kumâraḥ, piçâcâ devayonayaḥ (!), daityâḥ prasiddhâḥ, eshâm anucarâ ye gaṇâs tebhyo gaṇebhyo vo...

Zwei Jaina-Stotra.

1. Das Bhaktâmara-stotram.

Die Jaina besitzen eine grosse Anzahl in Sanskṛit und Prâkṛit abgefasster Hymnen (stotra, stava, stuti). Von diesen ist am berühmtesten das Bhaktâmara-stotram des Mânatuñga. Dasselbe besteht aus 44 Strophen in vasantatilakâ zum Preise Ṛishabha's, des ersten tîrthaṃkara. Ueber den Verfasser und sein Alter hat zuletzt Dr. Bühler in einem Aufsatze über das Caṇḍikâçatakam des Bâṇa (Indian Antiquary 1, 111 fg. 1872) Nachrichten gegeben[1]). Nach der einleitenden Erzählung der Commentare zum Bh. st., welche den Hauptinhalt der Legende, mit verschiedenen gleichgiltigen Zusätzen, identisch geben, wurde Mânatuñga an den Hof des Königs Vṛiddha-Bhoja berufen, um die wunderwirkende Macht seiner Dichtkunst zu bethätigen. Mayûra und Bâṇa hatten nämlich, ersterer durch das Mayûraçatakam sich vom Aussatze befreit, letzterer durch das Caṇḍikâçatakam seine abgeschnittenen Gliedmaassen wieder angeheilt. Um die Macht auch seiner Gottheit zu erweisen, liess Mânatuñga sich fesseln, einschliessen und einriegeln und begann alsdann das Bhaktâmarastotram zu singen. Da fielen die Fesseln, sprangen die Schlösser und brachen die Riegel. Der erstaunte König aber gewährte darauf dem Mânatuñga und der Jainalehre an seinem Hofe die gebührende Achtung.

---

[1]) im Anschluss an die Angaben (1859) bei Hall, Vâsavadattâ Einl. p. 8.49.

So die Einleitung der Commentatoren. Die aus derselben hervorgehende doppelte Gleichzeitigkeit Mânatuñga's mit Mayûra und Bâṇa einerseits, andererseits mit König Bhoja hat schon Dr. Bühler am a. O. als sich widersprechend hervorgehoben. Es ergab sich leicht für den Erzähler einer literarischen Anekdote als historischen Hintergrund den Hof des Königs Bhoja zu wählen, daher auf diesen Zug wenig Gewicht zu legen ist. Auch lässt sich gegen den andern Theil der Erzählung geltend machen, dass der gleiche Zweck jener drei Lieder es nahe legte, deren Verfasser als mit einander wetteifernd und daher als gleichzeitig anzusehen. Dazu kommt, dass der Bericht über Mânatuñga nur lose mit der Erzählung über Mayûra und Bâṇa verbunden ist, somit ganz wohl eine Erfindung irgend eines Commentators, veranlasst durch v. 43, sein könnte. Dagegen ist es auf der andern Seite nicht unwahrscheinlich, dass sich ein Dichter der Jaina durch den Ruhm seiner Rivalen zu einer wetteifernden Dichtung habe anspornen lassen (vgl. das api in v. 2). Befragt man in dieser Unsicherheit die Tradition der Jaina, so begegnet man in jüngern Listen der Jaina-Häupter einem Mânatuñga, welcher im 4. Jahrh. n. Chr. gelebt haben würde (cf. Dr. Bühler am a. O.). So nach der modernen therâvalî, welche Stevenson: the Kalpasûtra London 1848 pag 102 mitgetheilt hat — das einzige der Art mir Zugängliche. Aber auch hier erheben sich Zweifel gegen die Ueberlieferung der Neueren, denn die alte therâvalî, welche im Kalpasûtra enthalten ist und bis znm Ende des fünften Jahrhunderts n. Chr. herunter reicht, weist keinen Mânatuñga auf. Das Ṛishimaṇḍalaprakaraṇaṃ (oder Ṛishimaṇḍalasûtram) des Dharmaghosha endet vor der fraglichen Zeit, kann daher hier nicht in

Betracht kommen. Wenn wir also nicht im Stande sind, die Zeit des Bhaktâmarastotra genauer zu bestimmen, so lässt sich doch auf dessen verhältnissmässig hohes Alter mit einiger Sicherheit schliessen. Ein alter Commentar desselben wurde von Guṇâkarasûri, Schüler des Guṇacandrasûri im Auftrage Abhayadeva's zu Sarasvatîpattana 1370 n. Chr. vollendet, — keineswegs der älteste oder erste Commentar, denn sein Verfasser nennt ihn abhinavavṛitti. Darin werden 28 Bekehrungs- und Erbauungslegenden erzählt, um die wunderthätige Kraft einzelner Strophen des Bhaktâmarastotra zu erhärten. Wenn auch dgl. Legenden wenig historischer Werth beizumessen ist, so verdient doch Beachtung, dass z. B. eine derselben in die Zeit Kumârapâla's und Hemacandra's, also in das 12. Jahrhundert verlegt wird. Wahrscheinlich also schon zu jener Zeit, gewiss aber im 14. Jahrhundert, war dem Hymnus Mânatuṅga's dasselbe Schicksal widerfahren, wie den Hymnen der vedischen Dichter: einzelne Strophen wurden als Mantra oder Zaubersprüche verwandt. Daraus folgt, dass die Abfassungszeit des Bhaktâmarastotra viel früher zu setzen ist. Zu gleicher Annahme berechtigt uns der Umstand, dass in der 25. Strophe Buddha an erster Stelle neben Çiva und Brahman genannt wird, woraus auf das Blühen des Buddhismus noch zur Entstehungszeit des Bhaktâmarastotra geschlossen werden muss[1]).

Was den Charakter des Gedichtes betrifft, so ist dessen äussere und innere Einfachheit hervorzuheben. Mânatuṅga's Sprache ist frei von Künstelei, sie ist einfach und leicht verständlich, wie meistens bei Jaina-Dichtern. Dieselben

---

[1]) cf. eine schriftliche Erwähnung des Mânatuṅga Bhaṭṭâcârya Çaka 1017, Hall Vasavadattâ Einl. p. 49.

haben überhaupt die Sprache nicht so in der Gewalt, wie ihre brahmanischen Gegner, daher sie sich manchmal Wiederholung desselben Ausdrucks zu Schulden kommen lassen[1]). Steht Mânatuñga hinter seinen angeblichen Concurrenten auch bezüglich der Sprachgewandtheit zurück, so hat er doch vor denselben die grössere Einfachheit und Natürlichkeit der Gedanken voraus. Während die Producte jener sich nur zu leicht auf dem Abwege mythologischer Anzüglichkeiten verlieren und dabei zu einem ungefühlten Spiel der Phantasie herabsinken, entspricht das Bhaktâmarastotram mehr seinem Zweck und enthält wahrere Religiosität. Und das ist auch wohl der Hauptgrund, weshalb letzteres bis auf den heutigen Tag vielfach von den Jaina gelesen und recitirt wird, wogegen Mayûra's und Bâṇa's künstlichere poetische Erzeugnisse nur noch von wenigen Pandits gekannt sind. — Der Name Bhaktâmarastotra ist dem Anfange des Gedichtes entlehnt, wie dies bei den meisten stotra der Jaina geschieht.

Zur Herstellung des Textes bediente ich mich dreier in meinem Besitz befindlicher mss.: 1) A gutes ms. mit der abhinavavṛitti des Guṇâkarasûri (s. oben), granth. 1572, ohne Datum; — 2) B altes ms., schön, aber ohne Verständniss geschrieben, pravṛitti des Çântisûri, çvetâmbara des Kaṇḍellagaccha; die einleitende Erzählung fehlt; granth. 350, ohne Datum; — 3) C neues ms., sorgfältig,

[1]) so finden sich im Bhaktâmarastotra: kalpântakâlapavanoddhata v. 4 und 36, kalpântamarutâ calita v. 14; dalitapâpatamovitânam 1, dalitamohândhakâra 18, daliteshu tamassu 19; tamovitânam 1 und 28; vibudhârcita 8 und 25; nakracakra 4 und 40; çaçânkakânta 4 und 31; calitâcala 15 und 16; na râhugamyaḥ 17, gamyam na râhuvadanasya 18; muktâphalaprakara 31 u. 35; çivapâda 28 u. çivamârga 25 (= moksha); mayûkha-çikhâ 29 u. 32. In den einzelnen Versen spielen Alliteration und Paronomasie eine grosse Rolle.

aber verschnörkelte Schrift; ṭîkâ des Harshakîrti, Schüler Candrakîrtisûri's, des Hauptes des Tapogaccha in Nâgapura; die Erzählung am Eingange kürzer, saṃ 1916; — dazu kam noch 4) D ein der Berliner Bibliothek (ms. or. fol. 667) gehöriges Mspt. der vṛitti des Kanakakuçala, abgefasst in Vairâth saṃ 1653, grantha 616, ziemlich correct, ohne die Erzählung im Eingange.

Alle vier Mss. geben, bis auf einige wenige Fälle (s. die Noten), genau denselben Text, abgesehen von Schreibfehlern, die sich aber alle durch die Commentare berichtigen lassen, und die ich nicht erst notirt habe. Gegen v. 43 habe ich Bedenken; er scheint mir eingeschoben zu sein, da er nur eine Recapitulation von v. 34—42 enthält; von Wichtigkeit dafür ist, dass das Kalyâṇamandirastotram, welches (s. unten) eine kunstvollere Paraphrase des Bh. st. ist, nur 43 Strophen in vasantatilakâ enthält (der Schlussvers daselbst ist in âryâ). — Ich gebe den Text mit Interpunction und Trennung der Composita, um einen weitern Commentar überflüssig zu machen.

bhaktâ-'mara-praṇata-mauli-maṇi-prabhâṇâm
uddyotakaṃ, dalita-pâpa-tamo-vitânam |
samyak praṇamya jina-pâda-yugaṃ yugâ-''dâv
âlambanam bhava-jale patatâṃ janânâm, || 1 ||

yaḥ saṃstutaḥ sakala-vâṅmaya-tattva-bodhâd
udbhûta-buddhi-paṭubhiḥ suraloka-nâthaiḥ |
stotrair jagat-tritaya-citta-harair udâraiḥ,
stoshye kilâ 'ham api taṃ prathamaṃ jinendram. || 2 ||

1. Nachdem ich mich verneigt vor Jina's Fusspaar, das den Glanz der Edelsteine auf den gebückten Häuptern andächtiger Götter noch überstrahlt und der Sünde Finsternissmasse zerstreut, das im Anfang der Zeiten ein Halt

für die im Meer des Daseins versinkenden Menschen war,

2. Will auch ich lobpreisen diesen ersten Jina-Fürsten, den des Himmels Herren, welchen die aus der Kenntniss aller überlieferten Wahrheit entstandene Einsicht Kunst verleiht, mit erhabenen, der Dreiwelt Sinn entzückenden Lobliedern feiern.

buddhyâ vinâ 'pi, vibudhâ-'rcita-pâda-pîṭha!
stotuṃ samudyata-matir vigata-trapo 'ham: |
bâlaṃ vihâya jala-saṃsthitam indu-bimbam
anyaḥ ka icchati janaḥ sahasâ grahîtum? || 3 ||

3. O Du, dessen Fussschemel die Himmlischen verehren! Dich zu besingen entschlossenen Sinnes, wenn auch ohne Weisheit, verlässt mich das Zagen; wer anders als ein Kind trachtet wohl, nach des Mondes Spiegelbild im Wasser hastig zu greifen?

vaktuṃ guṇân, guṇa-samudra! çaçâṅka-kântân
kas te kshamaḥ, suraguru-pratimo 'pi buddhyâ? |
kalpânta-kâla-pavano-'ddhata-nakra-cakraṃ
ko vâ tarîtum alam ambu-nidhiṃ bhujâbhyâm? || 4 ||

4. O Du Tugendmeer! Wer vermöchte wohl Deine mondglanzgleichen Tugenden zu nennen, und sei er den Göttern gleich an Einsicht? — Oder wer könnte mit seinen Armen die Meeresfluth theilen, mit ihren durch den Sturm beim Weltuntergange (wuth)erregten Schaaren von Ungeheuern?

so 'haṃ tathâ 'pi tava bhaktivaçân, munîça!
kartuṃ stavam vigata-çaktir api pravṛittaḥ: |
prîtyâ "tma-vîryam avicârya mṛigo mṛigendraṃ
nâ 'bhyeti kiṃ nijaçiçoḥ paripâlanâ-'rthaṃ? || 5 ||

5. Wenn auch kraftlos, habe ich dennoch, durch Frömmigkeit bewogen, Dir, o Herr der Weisen, ein Loblied

zu singen unternommen; — stürzt sich nicht auch die Gazelle, ihrer Schwachheit vergessend, auf den König der Thiere, um ihr Junges zu schützen?

alpa-çrutam çrutavatâm parihâsa-dhâma
tvad-bhaktir eva mukharî-kurute balân mâm: |
yat kokilaḥ kila madhau madhuraṃ virauti,
tac câru-cûta-kalikâ-nikarai-'kahetuḥ. || 6 ||

6. Mich macht die Liebe zu Dir schwatzhaft, den wenig Kundigen, zum Ziel des Spottes den Vielkundigen; dass der Kokila im Lenze lieblich singt, hat seinen Grund einzig in den prächtigen Mangosprossenbüscheln (welche er verzehrt).

tvat-saṃstavena bhava-saṃtati-saṃnibaddham
pâpaṃ kshaṇât kshayam upaiti çarîra-bhâjâm, |
âkrânta-lokam ali-nîlam açesham âçu
sûryâ-'ṅçu-bhinnam iva çârvaram andhakâram. || 7 ||

7. Durch Deine Lobpreisung wird flugs die in der Reihe der Geburten aufgehäufte Sünde der Körperbehafteten vernichtet, wie von den Sonnenstrahlen getroffen das bienenschwarze Dunkel (andhakâra als Neutrum; s. gaṇa ardharca) der Nacht, welches die Welt befallen.

matve 'ti, nâtha! tava saṃstavanam maye 'dam
ârabhyate tanu-dhiyâ 'pi; tava prabhâvât |
ceto harishyati satâm: nalinî-daleshu
muktâphala-dyutim upaiti nanû 'da-binduḥ || 8 ||

8. Also denkend hebe ich, obschon klein an Geist, diesen Deinen Lobgesang an; durch Deine Macht wird er der Guten Sinn entzücken; erlangt nicht auf Lotusblättern auch der Wassertropfen Perlenschein?

âstâṃ tava stavanam asta-samasta-doshaṃ,
tvat-saṃkathâ 'pi jagatâṃ duritâni hanti: |

dûre sahasra-kiraṇaḥ, kurute prabhai 'va
padmâkareshu jalajâni vikâça-bhâñji. || 9 ||

9. Ein Loblied auf Dich, welches alle Mängel tilgen müsste, ist unerreichbar, aber auch schon die Rede von Dir tilgt die Leiden der Welten: fern ist die tausendstrahlige (Sonne), aber ihr Licht öffnet doch die Blumen in den Lotusteichen.

nâ 'tyadbhutam. bhuvana-bhûshaṇa-bhûta! nàtha!
bhûtair guṇair bhuvi bhavantam abhishṭuvantaḥ |
tulyâ bhavanti bhavato: — nanu tena kiṃ vâ[1]),
bhûtyâ "çritaṃ ya iha nâ "tma-samaṃ karoti? || 10 ||

10. O Herr, der Du ein Schmuck der Welt bist! Kein Wunder, dass die Dich mit Deinen erhabenen Tugenden hienieden Preisenden Dir gleich werden: denn wozu wäre wohl der, welcher hier seinen Diener sich nicht an Reichthum gleich machte?

dṛishṭvâ bhavantam animesha-vilokanîyaṃ
nâ 'nyatra tosham upayâti janasya cakshuḥ: |
pîtvâ payaḥ çaçikara-dyuti dugdha-sindhoḥ
kshâraṃ jalaṃ jala-nidhe rasituṃ[2]) ka icchet? || 11 ||

11. Wer Dich, der Du mit unverwandten Augen anzuschauen bist, gesehen hat, dés Menschen Auge findet nirgends mehr Genügen: wer begehrte wohl das bittere Wasser des Meeres zu kosten, nachdem er das mondscheinglänzende Nass des Milchoceans getrunken?

yaiḥ çànta-râga-rucibhiḥ paramâṇubhis tvaṃ
nirmâpitas, tribhuvanaika-lalâma-bhûta! |
tâvanta eva khalu te 'py aṇavaḥ pṛithivyâṃ
yat te samânam aparaṃ na hi rûpam asti || 12 ||

12. Aus wie vielen durch die Besänftigung aller Leiden-

[1]) tena svâminâ kim prayojanam.

[2]) D Text und Comm.: jaladher açitum; açitum âsvâdayitum.

schaft strahlenden Atomen Du, o einziger Stirnschmuck der Dreiwelt! geformt bist, genau so viele jener Atome giebt es, weil kein anderes Wesen auf Erden Dir gleich ist.

vaktraṃ kva te sura-naro-'raga-netra-hâri
niḥçesha-nirjita-jagat-tritayo-'pamânam, |
bimbaṃ kalañka-malinaṃ kva niçâkarasya,
yad vâsare bhavati pâṇḍu-palâça kalpam. || 13 ||

13. Kein Vergleich zwischen Deinem Antlitz, der Augenweide von Göttern, Menschen und Schlangen, das alles übertrifft, was sich sonst in dem Welten-Drei zum Vergleiche findet, und dem fleckengetrübten Rund des Mondes, das des Tages erblasst wie ein welkes Blatt!

saṃpûrṇa-maṇḍala-çaçâñka-kalâ-kalâpa-
çubhrâ guṇâs tribhuvanaṃ tava lañghayanti, |
ye saṃçritâs, trijagad-îçvara! nâtham ekam,
kas tân nivârayati saṃcarato yathe-'shṭam? || 14 ||

14. Deine Tugenden, leuchtend wie die Strahlenmasse des vollscheibigen Mondes, dringen durch die drei Welten; wer hindert díe in ihrem freien Wandel, welche Dich, o Herr der Dreiwelt, zum einzigen Herrn erkoren haben?

citraṃ kim atra, yadi te tridaçâ-'ñganâbhir
nîtam manâg api mano na vikâra-mârgam? |
kalpâ-'nta-kâla-marutâ calitâ-'calena
kim mandarâ-'dri-çikharaṃ calitaṃ kadâcit? || 15 ||

15. Ist's wunderbar, dass die Götterfrauen nicht um eine Spur Deinen Sinn zum Irrweg lenken konnten? Der Orkan beim Untergang der Welt, welcher die übrigen Berge erschüttert, hat der je den Gipfel des Berges Mandara erschüttert?

nirdhûma-vartir apavarjita-taila-pûraḥ
kṛitsnaṃ jagat-trayam idam prakaṭî-karoshi, |

gamyo na jâtu marutâṃ calitâ-'calânâṃ,
dîpo 'paras tvam asi, nâtha! jagat-prakâçaḥ. || 16 ||

16. Du bist, o Herr, eine übernatürliche Leuchte, die Welt erleuchtend, nicht auszuwehen, selbst durch bergerschütternde Winde; nicht qualmenden Dochts, der Oelauffüllung nicht bedürfend, machst Du hell dieses ganze Welten-Drei.

nâ 'staṃ kadâcid upayâsi, na râhu-gamyaḥ,
spashṭî-karoshi sahasâ yugapat jaganti, |
nâ 'mbho-dharo-'dara-viruddha-mahâprabhâvaḥ,
sûryâ-'tiçâyi-mahimâ 'si, munîndra! loke. || 17 ||

17. Nie gehst Du unter, noch wirst Du verfinstert, im Augenblick erhellst Du gleichzeitig die Welten; nicht wird Dein grosser Glanz im Innern der Wolken gehemmt: O Herr der Büsser, auf Erden übertriffst Du die Sonne an Herrlichkeit.

nityo-'dayaṃ, dalita-moha-mahândhakâraṃ,
gamyaṃ na râhu-vadanasya, na vâridânâm, |
vibhrâjate tava mukhâbjam analpa-kânti,
vidyotayaj jagad, apûrva-çaçâñka-bimbam. || 18 ||

18. Stets im Aufgang, der Bethörung mächtige Finsterniss verjagend, nicht dem Rachen Râhu's noch den Wolken erreichbar, strahlt Dein Antlitzlotus von erhabener Schönheit, die Welt erleuchtend, eine neue Mondscheibe.

kiṃ çarvarîshu çaçinâ, 'hni vivasvatâ vâ
yushman-mukhendu-daliteshu tamassu, nâtha! |
nishpanna-çâlivana-çâlini jîva-loke
kâryaṃ kiyaj jaladharair jala-bhâra-namraiḥ? || 19 ||

19. Was soll der Mond in den Nächten, am Tage die Sonne, da schon Dein Antlitzmond, o Herr! die Dunkel vertrieben hat? Wenn die Erde mit reifen Reissfeldern prangt, was

bedarf es dann noch der regenschweren, herabhängenden Wolken?

jñânaṃ yathâ tvayi vibhâti kṛitâ-'vakâçaṃ,
nai 'vaṃ tathâ hari-harâdishu nâyakeshu: |
tejaḥ sphuran-maṇishu yâti yathâ mahattvaṃ,
nai 'vaṃ tu kâca-çakale kiraṇâ-"kule 'pi. || 20 ||

20. Wie die Weisheit, welche in Dir zur Erscheinung gelangt, leuchtet, nicht so bei Hari, Hara und den übrigen Göttern; wie das Licht in glänzenden Edelsteinen Pracht erlangt, nicht so in einer Glasscherbe, wenn auch übergossen von Strahlen.

manye varaṃ hari-harâdaya eva dṛishṭâ,
dṛishṭeshu yeshu hṛidayaṃ tvayi tosham eti; |
kiṃ vîkshitena bhavatâ bhuvi yena nâ 'nyaḥ
kaçcin mano harati, nâtha! bhavâ-'ntare 'pi. || 21 ||

21. Besser fürwahr, Hari, Hara und die übrigen Götter zu sehen, nach deren Anblick das Herz noch an Dir Genügen findet, als Dich zu schauen, o Herr, wonach kein Anderer mehr hienieden und im künftigen Leben den Sinn erlabt.

strîṇâṃ çatâni çataço janayanti putrân,
nâ 'nyâ sutaṃ tvad-upamaṃ jananî prasûtâ: |
sarvâ diço dadhati bhâni, sahasra-raçmim
prâcy eva dig janayati sphurad-añçu-jâlam. || 22 ||

22. Hunderte von Weibern gebären zu Hunderten Söhne, aber keine Mutter gebar einen Dir gleichen Sohn: alle Theile des Himmels bergen Sternbilder, aber nur der östliche bringt die tausendstrahlige Sonne mit ihrem leuchtenden Strahlennetz hervor.

tvâm âmananti munayaḥ[1]) paramam pumâṅsam,

---

[1]) cf. Vâjas. S. 31, 18. Taitt. Âr. 3, 13. 10, 1.

âditya-varṇam, amalaṃ, tamasaḥ parastât[1]), |
tvâm eva samyag upalabhya jayanti mṛityum:
nâ 'nyaḥ çivaḥ çiva-padasya, munîndra! panthâḥ. || 23 ||

23. Dich nennen die Weisen das höchste Wesen, das reine, sonnenfarbene, ob der Finsterniss erhabene, und wenn sie Dich in Wahrheit erkannt haben, besiegen sie den Tod: es führt kein anderer preiswürdiger Pfad zum Ort des Heils.

tvâm avyayaṃ, vibhum, acintyam, asaṃkhyam, âdyam
brahmâṇam, îçvaram, anantam, anañga-ketum[2]), |
yogîçvaram, vidita-yogam, anekam, ekaṃ,
jñâna-svarûpam, amalam pravadanti santaḥ. || 24 ||

24. Dich verkünden die Guten als den Unvergänglichen, den Allmächtigen, den Unerfassbaren, den Unermessbaren, den Ursprünglichen, als Brahman, als Îçvara, den Unendlichen, als Bändiger des Liebesgottes, den Fürsten der Büsser, den Busskundigen, den Vielseitigen und doch Einheitlichen, den rein Geistigen, Reinen.

buddhas tvam eva vibudhâ-'rcita-buddhi-bodhât,
tvaṃ çaṃkaro 'si bhuvana-traya-çaṃ-karatvât, |
dhâtâ 'si, dhîra! çiva-mârga-vidher vidhânâd,
vyaktaṃ tvam eva, bhagavan! purushottamo 'si. || 25 ||

25. Du bist Buddha (der Erwachte), weil die Götter Deines Geistes Wachen verherrlichen; Du bist Çaṃkara, weil Du der Dreiwelt Heil (çaṃ) bewirkest (kara); Du bist der Schöpfer, weil Du die Satzung des Wegs zum Heile schufest, Du o Ehrwürdiger! bist in Wahrheit Purushottama.

tubhyaṃ namas tribhuvanâ-''rti-harâya nâtha!

---

[1]) so A, purastât im Comm. zu B, C, D, und zwar purastât purato 'gre vartamânam C, purastâd agre D,

[2]) kâmasya graha iva.

tubhyaṃ namaḥ kshiti-talâ-'mala-bhûshaṇâya! |
tubhyaṃ namas trijagataḥ parameçvarâya!
tubhyaṃ namo, jina! bhavo-'dadhi-çoshaṇâya || 26 ||

26. Verehrung Dir, der Du die Trübsal der Dreiwelt hinwegnimmst, o Herr! Verehrung Dir, dem reinen Schmuck des Erdbodens! Verehrung Dir, dem höchsten Herrn der drei Welten! Verehrung Dir, o Jina, der Du den Ocean des Seins austrocknetest!

ko vismayo 'tra, yadi nâma guṇair açeshair
tvaṃ saṃçrito niravakâçatayâ, munîça! |
doshair upâtta-vividhâ-''çraya-jâta-garvaiḥ
svapnâ-'ntare 'pi na kadâcid apî ''kshito 'si. || 27 ||

27. Was Wunder, dass sämmtliche Tugenden zu Dir sich halten, da dieselben sonst sich nirgends zeigen konnten, o Herr der Weisen! und dass auf Dich auch im Schlafe niemals die Mängel blicken (wollten), weil sie stolz waren, so mannigfaches Unterkommen zu haben.

uccair açoka-taru-saṃçritam unmayûkham
âbhâti rûpam amalaṃ bhavato nitântam, |
spashṭo-'llasat-kiraṇam asta-tamo-vitânam
bimbaṃ raver iva payodhara-pârçva-varti. || 28 ||

28. Gewaltig leuchtet Deine reine Gestalt mit aufstrebenden Strahlen, hoch auf zur Seite des Açokabaumes, wie am Rande des Oceans mit klaren aufsteigenden Strahlen die Sonnenscheibe, vor welcher des Dunkels Masse versinkt.

siṅhâsane maṇi-mayûkha-çikhâ-vicitre
vibhrâjate tava vapuḥ kanakâ-'vadâtam, |
bimbaṃ viyad-vilasad-aṅçu-latâ-vitânaṃ
tuṅgo-'dayâ-'dri-çirasî 'va sahasra-raçmeḥ. || 29 ||

29. Auf dem von Strahlenflammen der Juwelen bunten Thronsessel glänzt Deine goldgelbe Gestalt, wie auf dem

Gipfel des hohen Aufgangsgebirges der tausendstrahligen Sonne Rund mit der Fülle ihrer über das Firmament hin spielenden Strahlen-Ranken.

kundâ-'vadâta-cala-câmara-câru-çobhaṃ
vibhrâjate tava vapuḥ kaladhauta-kântam, |
udyac-chaçâñka-çuci-nirjhara-vâri-dhâram
uccais-taṭaṃ suragirer iva çâtakaumbham. || 30 ||

30. Es strahlt Deine goldglänzende, durch geschwungene jasminweisse Wedel herrlich schöne Gestalt wie des Götterberges goldener Abhang, von dem Wasserfälle, rein wie der aufgehende Mond, herabrieseln.

chattra-trayaṃ tava vibhâti çaçâñka-kântam,
uccaiḥ sthitaṃ, sthagita-bhânu-kara-pratâpam, |
muktâphala-prakara-jâla-vivṛiddha-çobham
prakhyâpayat trijagataḥ parameçvaratvam. || 31 ||

31. Die Herrschaft über die Dreiwelt verkündend leuchten Deine mondschönen, hohen, sonnenstrahlengluth-abhaltenden drei Baldachine, deren Pracht Schnüre von Perlenmassen vermehren.

unnidra-hema-nava-pañkaja-puñja-kânti-
paryullasan-nakha-mayûkha-çikhâ-'bhirâmau |
pâdau padâni tava yatra, jinendra! dhattaḥ,
padmâni tatra vibudhâḥ parikalpayanti. || 32 ||

32. Wo, o Jinafürst, Deine durch Strahlenflammen der Nägel, welche mit dem Glanze aufgeblühter frischer Goldlotus-Massen leuchten, lieblichen Füsse Spuren bilden, da lassen die Götter Lotusblumen wachsen.

itthaṃ yathâ tava vibhûtir abhûj, jinendra!
dharmo-'padeçana-vidhau, na tathâ parasya: |
yâdṛik prabhâ dinakṛitaḥ prahatâ-'ndhakârâ,
tâdṛik kuto graha-gaṇasya vikâçino 'pi? || 33 ||

33. So gross wie Deine Kraft bei der Verkündigung der Religion war die keines Andern: wie könnte auch der Glanz der Sternenschaar, so sehr sie funkelt, der tagbewirkenden (Sonne), von der das Dunkel vernichtet wird, gleichkommen!

çcyotan-madâ-''vila-vilola-kapola-mûla-
matta-bhramad-bhramara-nâda-vivṛiddha-kopam |
airâvatâ-''bham ibham uddhatam âpatantaṃ
dṛishṭvâ bhayaṃ bhavati no bhavad-âçritânâm. || 34 ||

34. Welche zu Dir ihre Zuflucht nahmen, haben keine Furcht, wenn sie heranstürzen sehen einen wüthenden, dem Airâvata vergleichbaren Elephanten, dessen Zorn gesteigert wird durch das Summen der Bienen, die toll um seine von triefendem Brunstsaft schmutzigen, zitternden Backenflächen schwirren.

bhinne-'bha-kumbha-galad-ujjvala-çoṇitâ-'kta[1])-
muktâphala-prakara-bhûshita-bhûmi-bhâgaḥ |
baddha-kramaḥ krama-gataṃ[2]) hariṇâ-'dhipo 'pi
nâ ''krâmati krama-yugâ-'cala-saṃçritaṃ te. || 35 ||

35. Auch der zum Sprung bereite König der Thiere, dessen Fährte von einer glänzenden Menge blutgerötheter Perlen, welche zersprengten Elephantenschädeln entfielen, geschmückt ist, greift nicht an den im Sprunge Erreichten, welcher zu dem (Gnaden-)Berge Deines Fusspaares wallfahrtete.

kalpânta-kâla-pavano-'ddhata-vahni-kalpaṃ
dâvâ-'nalaṃ jvalitam ujjvalam utphuliṅgam |
viçvaṃ jighatsum iva saṃmukham âpatantaṃ
tvan-nâma-kîrtana-jalaṃ çamayaty açesham. || 36 ||

37. Einen sich heranwühlenden, leuchtenden, glühenden, funkensprühenden Waldbrand, der dem vom Orkan des

[1]) akta = vyâpta.
[2]) phâlaprâptapurusha.

Weltunterganges angefachten Feuer gleicht, der das All verschlingen zu wollen scheint, den löscht spurlos das Wasser der Nennung Deines Namens aus.

rakte-"kshaṇaṃ samada-kokila-kaṇṭha-nîlaṃ
krodho-'ddhatam phaṇinam utphaṇam âpatantam |
âkrâmati krama-yugena nirasta-çañkas,
tvan-nâma-nâga-damanî hṛidi yasya puṅsaḥ. || 37 ||

37. Eine augengeröthete, wie des brünstigen Kokila's Hals gedunkelte, zornerregte, mit aufgeblähten Backen heranschiessende Schlange zertritt mit seinem Fusspaar furchtentblösst der Mann, in dessen Herzen Dein Name als Schlangenzauber ruht.

valgat-turaṃga-gaja-garjita-bhîma-nâdam
âjau balam balavatâm api bhûpatînâm |
udyad-divâkara-mayûkha-çikhâ-'paviddhaṃ
tvat-kîrtanât tama ivâ "çu bhidâm upaiti. || 38 ||

38. Die mit rennender Rosse und Elephanten Gebrüll schrecklich tosende Heeresmacht auch schlachtenmächtiger Erdbeherrscher verschwindet durch Deine Verherrlichung schnell, wie die von der Strahlenkrone der aufgehenden Sonne getroffene Finsterniss.

kuntâ-'gra-bhinna-gaja-çoṇita-vâri-vâha-
vegâ-'vatâra-taraṇâ-"tura-yodha-bhîme |
yuddhe jayaṃ vijita-durjaya-jeya-pakshâs
tvat-pâda-pañkaja-vanâ-"çrayiṇo labhante. || 39 ||

39. In der grauenvollen Schlacht, wo die Kämpfer verwirrt werden durch das Uebersetzen über reissende Blutströme, die von pfeilzerrissenen Elephanten herrühren, erlangen diejenigen, welche zu Deiner Füsse Lotushain pilgerten, den Sieg, indem sie die Schwerzubesiegenden, Siegstreitigmachenden besiegen.

ambhonidhau kshubhita-bhîshaṇa-nakra-cakra-
pâṭhîna-pîṭha[1])-bhayado-'lbaṇa-vâḍavâ-'gnau |
rañgat-taraṃga-çikhara-sthita-yâna-pâtrâs
trâsaṃ vihâya bhavataḥ smaraṇâd vrajanti. || 40 ||

40. Auf dem Ocean, wo das schreckliche, mächtige Vâḍava-Feuer, wo Haie und Delphine und furchtbarer Ungethüme Schaaren hausen, fahren, Dein gedenkend, sonder Furcht die Reisenden, wenn auch ihr Fahrzeug auf bewegter Wogen Bergen schwebt.

udbhûta-bhîshaṇa-jalodara-bhâra-bhugnâḥ
çocyâṃ daçâm upagatâç cyuta-jîvitâ-''çâḥ |
tvat-pâda-pañkaja-rajo-'mṛita-digdha-dehâ
martyâ bhavanti makaradhvaja-tulya-rûpâḥ. || 41 ||

41. Die Sterblichen, welche gebeugt unter der Last der mächtig gewordenen, schrecklichen Wassersucht kläglichen Looses die Hoffnung zum Leben aufgaben, werden dem Liebesgott gleich an Gestalt, wenn sie ihren Leib mit der Ambrosia des Staubes Deiner Fuslotusse salben.

â-pâda-kaṇṭham uru-çṛiñkhala-veshṭitâ-'ñgâ,
gâḍhaṃ vṛihan-nigaḍa-koṭi-nighṛishṭa-jañghâḥ, |
tvan-nâma-mantram aniçam manujâḥ smarantaḥ,
sadyaḥ svayaṃ vigata-bandha-bhayâ bhavanti. || 42 ||

42. Die Menschen, deren Leiber von Haupt zu Füssen in mächtige Fesseln geschmiedet und deren Beine von Tausenden gewaltiger Ketten arg geschunden sind, werden sofort von selbst der Gefängnissnoth enthoben, wenn sie stets Deines Namens als Zauberspruch gedenken.

matta-dvipendra-mṛigarâja-davânalâ-'hi-
saṃgrâma-vâridhi-mahodara-bandhano-'ttham |

---

[1]) matsya-bhedau.

tasyâ ''çu nâçam upayâti bhayam bhiye 'va,
yas tâvakaṃ stavam imam matimân adhîte. || 43 ||

(43. Die durch einen gewaltigen tollen Elephanten, den König der Thiere, einen Waldbrand, eine Schlange, die Schlacht, den Ocean, die Wassersucht, Gefängniss entstehende Gefahr schwindet schnell, gleichsam aus Furcht, dem Einsichtsvollen, der dies Dein Loblied liest.)

stotra-srajaṃ tava, jinendra! guṇair nibaddhâm
bhaktyâ mayâ rucira-varṇa-vicitra-pushpâm |
dhatte jano ya iha kaṇṭhagatâm ajasraṃ,
tam mâna-tuṅgam[1]) avaçâ samupaiti laksmîḥ. || 44 ||

44. O Fürst der Jina! welcher Mensch Deinen Lobgesangskranz, den ich aus Hingabe mit Vorzügen ausstattete (mit Schnüren band), dessen bunte Blumen liebliche Farben haben (aus schönen Lauten bestehen), stetig um seinen Hals legt (auswendig kennt), zu dem durch Stolz erhöhten (Mânatuṅga) geht willenlos die Göttin des Glücks.

---

2. Das Kalyâṇamandirastotram.

Als Gegenstück zum Bhaktâmarastotra möge das Kalyâṇamandirastotram gleich hier seinen Platz finden. Als Verfasser nennt der Commentator den Siddhasenadivâkara, von dessen sonstigen Lebensumständen wir nur noch erfahren, dass er von seinem Guru bei der Weihe den Namen Kumudacandra empfing. Dies berichtet nämlich der Commentator bei der Erklärung des Schlussverses: jananayana-

[1]) Wortspiel auf den Namen des Vfs. neben der Bedeutung mânena tuṅgam. Dieser Vers wird von Guṇâkarasûri auf 6 verschiedene Arten ausgelegt, wobei er jedoch zu erfundenen Wörtern, ekâkshara etc., Zuflucht nehmen muss.

kumudacandra. Es ist immerhin möglich, dass der Verfasser seinen Namen in dem Schlussverse versteckt habe, wahrscheinlicher ist aber, dass der Commentator selbst seine Erzählung erfunden habe, um nach Analogie des Bhaktâmarastotra einen Namen des Dichters in den Schlussvers hinein zu interpretiren. Das Gedicht ist zum Preise Pârçvanâtha's verfasst und giebt sich leicht als eine Nachahmung des Bhaktâmarastotra zu erkennen, denn es hat denselben Umfang und dasselbe Metrum wie jenes. Abweichend ist nur, dass die 44. Strophe des K. m. st. in âryâ statt in vasantatilakâ ist; wir haben jedoch schon oben hervorgehoben, dass die 43. Strophe des Bh. st. wahrscheinlich unecht ist, und eben darin, dass das K. m. st. nur 43 Strophen in vas. hat, einen weiteren Beleg für unsere Ansicht gefunden. Besonders aber zeigt sich die Abhängigkeit des K. m. st. vom Bh. st. im Inhalte: es wiederholt namentlich in der erstern Hälfte die Gedanken des Bh. st. in anderer, zuweilen sehr ansprechender Einkleidung. Im Uebrigen ermangelt das K. m. st. der Originalität und Frische seines Vorbildes, gefällt sich dagegen in grösserer Künstlichkeit. Vorzüglich in der zweiten Hälfte des Gedichtes bringt der Dichter manchmal ganz abgeschmackten Doppelsinn in seine Verse. Was die Sprachgewandtheit des Dichters betrifft, so macht er eben eine Ausnahme von der oben ausgesprochenen Beobachtung, dass die Jaina im Allgemeinen geringere Fertigkeit im Sanskṛit besässen, als die Brâhmanen; sein Werk kann sich in der Beziehung mit jedem andern Kâvya messen; andererseits enthält es freilich einige geradezu unrichtige Formen und Ausdrücke.

Zur Herstellung des Textes benutzte ich zwei Mss., beide mit den Scholien des Kanakakuçala, welcher in

demselben Jahre saṃ 1652 auch das Bh. st. commentirt hat. Das in meinem Besitz befindliche Mspt. ist saṃ 1740, das der Berliner Bibliothek gehörende (mss. or. fol. 667) saṃ 1744 geschrieben; beide Mss. sind leidlich correct. Da sich offenbare Schreibfehler und Ungenauigkeiten durch den alle Worte häufig wiederholenden Commentar leicht berichtigen lassen, so habe ich dieselben besonders anzugeben nicht für nöthig befunden.

kalyâṇa-mandiram udâram avadya-bhedi
bhîtâ-'bhaya-pradam aninditam aṅhri-padmam |
saṃsâra-sâgara-nimajjad-açesha-jantu-
potâyamânam abhinamya jineçvarasya, ‖ 1 ‖

yasya svayaṃ sura-gurur garimâ-'mburâçeḥ
stotraṃ suvistṛita-matir na vibhur vidhâtum |
tîrtheçvarasya kamaṭhasmaya-dhûmaketos,
tasyâ 'ham esha kila saṃstavanaṃ karishye. ‖ 2 ‖

1. Nachdem ich mich vor jenem Tempel des Heils: dem erhabenen, sündetilgenden, Furchtsamen Sicherheit gewährenden, untadelhaften, dem zum Rettungskahn für die gesammte im Meere des Saṃsâra versinkende Menschheit gewordenen Fusslotus des Jinafürsten verneigt habe,

2. Werde ich fürwahr dem Herrn der Gläubigen (tîrtheçvara), dem Verfinsterer des Liebesgottes (kamaṭhasmaya, smara) ein Loblied dichten, welchem selbst mit seiner ausgebreiteten Kenntniss der Lehrer der Götter, ihm, dem Ocean der Herrlichkeit, keinen (würdigen) Preisgesang schaffen könnte.

sâmânyato 'pi tava varṇayituṃ svarûpam
asmâdṛiçâḥ katham, adhîça! bhavanty adhîçâḥ? |
dhṛishṭo 'pi kauçika-çiçur yadi vâ divândho
rûpam prarûpayati kiṃ kila gharma-raçmeḥ? ‖ 3 ‖

3. Dein wahres Wesen auch nur in Umrissen zu

schildern, wie wäre unser einer dessen, o Mächtiger! mächtig: oder könnte eine tagsblinde junge Eule trotz ihrer Keckheit die Gestalt der gluthstrahligen Sonne beschreiben?

moha-kshayâd anubhavann api, nâtha! martyo
nûnaṃ guṇân gaṇayituṃ na tava kshameta: |
kalpânta-vânta-payasaḥ prakaṭo 'pi yasmân
mîyeta kena jaladher nanu ratna-râçiḥ? || 4 ||

4. Fürwahr ein Sterblicher, wenn auch durch des Trugs Vernichtung von geschärftem Geiste, vermöchte nicht, o Herr! Deine Tugenden zu zählen; denn wer mässe wohl die Perlenmenge, welche in dem durch den Weltuntergang wasserleeren Ocean zum Vorschein kommt?

abhyudyato 'smi tava, nâtha! jaḍâ-"çayo 'pi
kartuṃ stavaṃ lasad-asaṃkhya-guṇâ-"karasya: |
bâlo 'pi kiṃ na nija-bâhu-yugaṃ vitatya
vistîrṇatâṃ kathayati sva-dhiyâ 'mbu-râçeḥ? || 5 ||

5. Wenn auch ein Sitz der Thorheit, versuche ich, o Herr! Dir, dem Meere leuchtender, zahlloser Tugenden, ein Loblied zu singen: spricht nicht auch ein Kind die Ausdehnung des Meeres nach seinem Sinne aus, indem es seine beiden Arme ausbreitet?

ye yoginâm api na yânti guṇâs tave, "ça!
vaktuṃ, katham bhavati teshu mamâ 'vakâçaḥ? |
jâtâ tad evam asamîkshita-kârite 'yaṃ?
jalpanti vâ nija-girâ nanu pakshiṇo 'pi? || 6 ||

6. Wenn Deine Tugenden, o Fürst! von Heiligen selbst sich nicht besprechen lassen, wie sollte es dann mir glücken? Ist das etwa unbesonnenes Thun? (Doch siehe!): Die Vögel singen ja auch in ihrer Sprache.

âstâm acintya-mahimâ, jina! saṃstavas te,
nâmâ 'pi pâti bhavato bhavato jaganti: |

tîvrâ-"tapo-'pahata-pântha-janân nidâghe
prîṇâti padma-sarasaḥ saraso 'nilo 'pi. ‖ 7 ‖

7. O Jina! Dein Loblied, dessen Erhabenheit über unsere Vorstellung gehen müsste, mag unerreichbar sein, aber Dein Name schon schützt die Welten vor dem Leid: die von grosser Hitze gequälten Wanderer labt im Sommer auch schon der feuchte Wind vom Lotusteiche.

hṛid-vartini tvayi vibho çithilî-bhavanti
jantoḥ kshaṇena niviḍâ api karma-bandhâḥ, |
sadyo bhujaṃgamamayâ iva madhya-bhâgam
abhyâgate vana-çikhaṇḍini candanasya. ‖ 8 ‖

8. Wem Du, o Herr! im Herzen weilest, dem Menschen lösen sich flugs des Handelns Bande, selbst auch noch so dichte: wie auch sofort die Schlangenbänder des Sandelbaumes, in dessen Mitte ein wilder Pfau sich niedergelassen hat.

mucyanta eva manujâḥ sahasâ, jinendra!
raudrair upadrava-çatais tvayi vîkshite 'pi |
gosvâmini sphurita-tejasi dṛishṭa-mâtre
caurair ivâ "çu paçavaḥ prapalâyamânaiḥ. ‖ 9 ‖

9. Freigelassen werden die Menschen im Augenblick, o Jinafürst! von schreckbaren Schaaren der Drangsale, wenn sie Dich auch nur schauen: gerade wie die Rinder von den davoneilenden Dieben, sowie sich nur der Herr der Kühe (die Sonne) im Strahlenglanze zeigt.

tvaṃ târako, jina! katham bhavinâṃ, ta eva
tvâm udvahanti hṛidayena yad uttarantaḥ? |
yad vâ: dṛitis tarati yaj jalam, esha nûnam
antargatasya marutaḥ sa kilâ 'nubhâvaḥ. ‖ 10 ‖

10. Wie kann man sagen, dass Du, o Jina! die leidenden Wesen (über den Saṃsâra) führst, da die Ueber-

fahrenden Dich doch im Herzen mit sich führen? Oder doch! wenn ein Schlauch über Wasser schwimmt, so ist das ja eben die Wirkung des in demselben befindlichen Windes.

yasmin hara-prabhṛitayo 'pi bata prabhâvâḥ,
so 'pi tvayâ rati-patiḥ kshapitaḥ kshaṇena: |
vadhyâpitâ (!) hutabhujaḥ payasâ 'tha yena,
pîtaṃ na kiṃ tad api durdhara-vâḍavena? || 11 ||

11. An dem die Macht Hara's und der übrigen Götter sich brach, er, der Gemahl der Rati, wurde im Nu von Dir vernichtet: wurde nicht dasselbe Wasser, welches die (irdischen) Feuer auslöscht, von dem gewaltigen Vâḍava-Feuer verschlungen?

svâminn! analpa-garimâṇam api prapannâs
tvâṃ jantavaḥ katham aho hṛidaye dadhânâḥ |
janmo-'dadhiṃ laghu taranty ati-lâghavena?
cintyo na hanta mahatâṃ yadi vâ prabhâvaḥ. || 12 ||

12. Wie können die Menschen, welche zu Dir gewandt Dich, den sehr Gewichtigen, im Herzen tragen, mit grösster Leichtigkeit schnell über das Meer des Lebens hinwegsetzen? Ja fürwahr, unfassbar ist die Macht der Grossen!

krodhas tvayâ yadi, vibho! prathamaṃ nirasto,
dhvastâs tadâ bata kathaṃ kila karma-caurâḥ? |
ploshaty amutra yadi vâ çiçirâ 'pi loke
nîla-drumâṇi vipinâni na kiṃ himânî? || 13 ||

13. Wenn, o Mächtiger! von Dir der Zorn zuerst unterdrückt wurde, wie konntest Du darauf da noch, hei! die Thaten-Diebe vernichten? Sengt denn nicht aber auch hier (amutra!) in der Welt der Schneefall trotz seiner Kälte die Haine der Nîlabäume? (Ohne Zorn tödten, scheint ebenso widerspruchsvoll als das Sengen des Frostes.)

tvâṃ yogino, jina! sadâ paramâtma-rûpam
anveshayanti hṛidayâ-'mbuja-koça-deçe. |
pûtasya nirmala-rucer yadi vâ kim anyad
akshasya sambhavi padaṃ nanu karṇikâyâḥ? || 14 ||

14. Dich, o Jina! in der Gestalt als Paramâtman suchen die Heiligen auf in der Knospe ihres Herzlotus: oder ist für den reinen makellos glänzenden Aksha (Same oder Seele) ein anderer Standort als der Fruchtboden (des wirklichen oder des Herz-Lotus) möglich?

dhyânâj, jineça! bhavato bhavinaḥ kshaṇena
dehaṃ vihâya paramâtma-daçâṃ vrajanti, |
tîvrâ-'nalâd upala-bhâvam apâsya loke
câmîkaratvam acirâd iva dhâtu-bhedâḥ || 15 ||

15. O Fürst der Jina! die leidenden Wesen gelangen, wenn sie Dich beschaulich verehrten, sofort, nachdem sie die Körper verlassen, in den Zustand als Paramâtman: durch den Einfluss heftigen Feuers hören die Erzstücke bald auf, Steine zu sein, und werden zu Gold.

antaḥ sadai 'va, jina! yasya vibhâvyase tvam
bhavyaiḥ, kathaṃ tad api nâçayase çarîram? |
etat svarûpam atha madhya-vivartino hi
yad vigraham praçamayanti mahâ-'nubhâvâḥ. || 16 ||

16. Wie kannst Du auch den Körper vernichten, innerhalb dessen Du, o Jina! von Frommen stets angeschaut wirst? Das ist der wahre Charakter des inmitten stehenden (Vermittlers), dass die Grossmächtigen die Zwietracht (den Körper) beschwichtigen (tödten).

âtmâ manîshibhir ayaṃ tvad-abheda-buddhyâ
dhyâto, jinendra! bhavatî 'ha bhavat-prabhâvaḥ: |
pânîyam apy amṛitam ity anucintyamânaṃ
kiṃ nâma no visha-vikâram apâkaroti? || 17 ||

17. O Jinafürst! dieses Selbst (die eigene Seele), das von Einsichtsvollen als von Dir nicht unterschieden gedacht wird, wird hier Dir gleich an Herrlichkeit: Heilt denn nicht auch Wasser, welches man für Amṛita ansehend (trinkt), die Folgen des Giftes?

tvâm eva vîta-tamasam para-vâdino 'pi
nûnaṃ vibho hari-harâdi-dhiyâ prapannâḥ: |
kiṃ kâcakâmalibhir, îça! sito 'pi çaṅkho
no gṛihyate vividha-varṇa-viparyayeṇa? || 18 ||

18. Traun! auch die Andersgläubigen verehren, o Gewaltiger! allein Dich, den Finsternissbefreiten, unter der Form des Hari, Hara und der übrigen Götter: nehmen nicht Farbenblinde, o Herr! selbst die weisse Muschel unter verschiedenen Farben(eindrücken) wahr? (kâcakâmala, cakshûroga Comm.)

dharmo-'padeça-samaye savidhâ-'nubhâvâd,
âstâṃ jano, bhavati te tarur apy açokaḥ: |
abhyudgate dinapatau sa-mahîruho 'pi
kiṃ vâ vibodham upayâti na jîva-lokaḥ? || 19 ||

19. Zur Zeit der Verkündigung der Religion ward durch den Einfluss Deiner Nähe gar ein Baum kummerfrei (açoka), vollends erst ein Mensch: erwacht nicht, selbst mit Einschluss der Bäume, die Welt der Lebenden beim Aufgang der Sonne?

citraṃ, vibho! katham avâṅ-mukha-vṛintam eva
vishvak pataty aviralâ sura-pushpa-vṛishṭiḥ: |
tvad-gocare sumanasâṃ yadi vâ, munîça!
gacchanti nûnam adha eva hi bandhanâni. || 20 ||

20. Wie kann es wundern, o Gewaltiger! dass allseits ein dichter Götter-Blumen-Regen fällt mit abwärts gekehrten Stengeln: fallen ja doch in Deinem Bereich auch die Bande (Stengel) der Wohlgesinnten (Blumen) zur Erde.

sthâne, gabhîra-hṛidayo-'dadhi-saṃbhavâyâḥ
pîyushatâṃ tava giraḥ samudîrayanti, |
pîtvâ yataḥ parama-saṃmada-saṅga-bhâjo
bhavyâ vrajanti tarasâ 'py ajarâ-'maratvam. || 21 ||

21. Mit Recht spricht man von der Ambrosia-Natur Deiner dem tiefen Herz-Ocean entspringenden Rede, weil die Frommen, dieselbe in sich aufnehmend, theilhaftig der höchsten Wonne, schnell ewige Jugend und Unsterblichkeit erlangen.

svâmin! sudûram avanamya samutpatanto,
manye, vadanti çucayaḥ sura-câmarau-'ghâḥ: |
ye 'smai natiṃ vidadhate muni-puṃgavâya,
te nûnam ûrdhva-gatayaḥ khalu çuddha-bhâvâḥ. || 22 ||

22. O Gebieter! Die reinen Götter-Wedel-Reihen, nach tiefer Neigung hoch emporgehoben, scheinen mir zu sagen: „Wahrlich, es werden die Reingearteten, welche vor ihm, dem Könige der Weisen, sich verneigen, aufwärts (zum Himmel) gehen“.

çyâmaṃ gabhîra-giram ujjvala-hema-ratna-
siṅhâsana-stham iha bhavya-çikhaṇḍinas tvâm |
âlokayanti rabhasena nadantam uccaiç
câmîkarâ-'dri-çirasî 'va navâ-'mbuvâham. || 23 ||

23. Dich, den Dunkelfarbigen, Tiefstimmigen, auf glänzendem Gold- und Juwelen-Thron Sitzenden, schauen hier die Frommen an, wie Pfauen die mächtig und laut donnernde, neu (entstandene) Wolke auf dem Haupte des Goldberges.

udgacchatâ tava çiti-dyuti-maṇḍalena
lupta-cchada-cchavir açoka-tarur babhûva:
sâṃnidhyato 'pi yadi vâ tava, vîtarâga!
nîrâgatâṃ vrajati ko na sa-cetano 'pi? || 24 ||

24. Durch Deine aufsteigende Fülle weissen Lichtes verblich die Farbe der Blätter des Açokabaumes (raktatâṃ tyajati); nun denn, welches beseelte Wesen würde nicht, o Leidenschaftbefreiter! durch den Einfluss Deiner Nähe Leidenschaftslosigkeit erlangen?

,bho! bho! pramâdam avadhûya bhajadhvam enam
âgatya nirvṛiti-purîm prati sârthavâham'! |
etan nirvedayati, deva! jagat-trayâya,
manye, nadann abhinabhaḥ sura-dundubhis te. || 25 ||

25. „He! He! Legt ab die Bethörung, kommt herbei und wählet ihn zum Karavanenführer nach der Stadt der Erlösung." Dies scheint mir, o Göttlicher! Deine zum Himmel auftönende Göttertrommel der Dreiwelt zu verkünden.

uddyotiteshu bhavatâ bhuvaneshu, nâtha!
târâ-'nvito vidhur ayaṃ vihitâ-'dhikâraḥ[1])
muktâ-kalâpa-kalito-'cchvasitâ-''tapatra-
vyâjât tridhâ-dhṛita-tanur dhruvam abhyupetaḥ. || 26 ||

26. Wenn durch Dich, o Herr! die Welten erleuchtet sind, dann hat dieser sternen-begleitete Mond fürwahr ein neues Amt, indem er in dreifach getheilter Gestalt (? für jede der drei Welten?) Dir dienstbar wird als mit Perlenschnüren behangener und leuchtender Baldachin.

svena prapûrita-jagat-traya-piṇḍitena
kânti-pratâpa-yaçasâm iva (!) saṃcayena |
mânikya-hema-rajata-pravinirmïtena (!)
sâla-trayeṇa bhagavann! abhito vibhâsi. || 27 ||

27. O Ehrwürdiger! mit dem eigenen Schatze von

---

[1]) vihatâdhikâra iti pâṭhe tu viçesheṇa hato vinâçito 'dhikâro yasya sa vihatâdhikâraḥ.

Glanz, Macht und Ruhm, welcher sich aufgehäuft und die Dreiwelt erfüllt, strahlst Du wie von einer aus Edelsteinen, Gold und Silber verfertigten dreifachen Mauer umgeben.

divya-srajo, jina! namat-tridaçâ-'dhipânâm
utsṛijya ratna-racitân api mauli-bandhân |
pâdau çrayanti bhavato; yadi vâ 'paratra
tvat-saṃgame sumanaso na ramanta eva. ‖ 28 ‖

28. Die himmlischen Guirlanden, o Jina! verlassen selbst die Kronbänder der sich verneigenden Götterfürsten und kommen zu Deinen Füssen: fürwahr nur im Zusammensein mit Dir erfreuen sich die Wohlgesinnten (Blumen).

tvaṃ, nâtha! janma-jaladher viparâñ-mukho 'pi
yat târayasy asumato nija-pṛishṭi-lagnân, |
yuktaṃ hi pârthiva-nipasya satas tavai 'va,
citraṃ, vibho! yad asi karma-vipâka-çûnyaḥ. ‖ 29 ‖

29. Du, o Herr! obgleich dem Ocean der Geburten abgewandt (über demselben schwimmend), bringst die Deiner Satzung folgenden (auf der obern Seite befindlichen) Wesen an das jenseitige Ufer; das ist natürlich für Dich als einen guten Erdbeherrscher (der Du ein irdenes Gefäss bist), wunderbar ist es, weil durch Dich die Handlungen ihren Einfluss verlieren (das Gefäss nicht fabricirt und gebrannt ist).

viçveçvaro 'pi, jana-pâlaka! durgatas tvaṃ?
kiṃ vâ 'kshara-prakṛitir apy alipis tvam, îça?
ajñânavaty api sadai 'va kathaṃcid eva
jñânaṃ tvayi sphurati viçva-vikâça-hetu? ‖ 30 ‖

30. O Beschützer der Menschen! als Herr des Alls bist Du dennoch arm? oder obgleich (Dein Name) aus Buchstaben besteht, bist Du doch ungeschrieben (ohne Tinte), o Fürst? In Dir, dem Unwissenden, leuchtet trotzdem immerdar die Weisheit, welche die Ursache der Aufklärung des Alls ist?

Anders aufgelöst: Obgleich der Herr des Alls, bist Du dennoch, o Beschützer der Menschen! der Locken baar; und unvergänglicher Natur, haftet Dir nichts Unvollkommenes an, o Fürst! obschon Du die Unwissenden beschützst, leuchtet dennoch in Dir immerdar die Weisheit, welche die Ursache der Aufklärung des Alls ist.

prâgbhâra-saṃbhṛita-nabhâṅsi rajâṅsi roshâd
utthâpitâni kamaṭhena çaṭhena yâni |
châyâ 'pi tais tava na, nâtha! hatâ, hatâ-''ço
grastas tv amîbhir ayam˙ eva paraṃ durâtmâ. || 31 ||

31. Von dem Staube, welcher von dem böswilligen Kamaṭha (einem den Pârçva bekämpfenden Daitya) aus Wuth aufgeworfen, massenhaft den Himmel einhüllte, ward, o Herr! nicht einmal Dein Schatten getroffen, jedoch vernichteter Hoffnung jener Böse selbst befallen.

yad garjad-ûrjita-ghanau-'gham adabhra-bhîma-
bhrasyat-taḍin musala-mâṃsala-ghora-dhâram |
daityena muktam atha dustara-vâri dadhre,
tenai 'va tasya, jina! dus-taravâri-kṛityam. || 32 ||

32. Die schwer passirbare Wasserfluth, welche der Daitya in Begleitung von dröhnenden, wuchtigen Wolkenmassen, von mächtigen, furchtbaren, herabfahrenden Blitzen und keulen-dicken, schrecklichen Tropfen losliess, ward, o Jina, für ihn der Anlass zu unheilvollem Schwertkampfe.

dhvasto-''rdhva-keça-vikṛitâ-''kṛiti-martya-muṇḍa-
prâlamba-bhṛid bhayada-vaktra-viniryad-agniḥ |
preta-vrajaḥ prati bhavantam apî ''rito yaḥ,
so 'syâ 'bhavat pratibhavaṃ bhava-duḥkha-hetuḥ. || 33 ||

33. Die Schaar der Todten, welche mit verstörtem, gesträubtem Haar und entstellter Form, Menschenschädelkränze tragend, furchtbares Feuer aus dem Munde speiend,

gegen Dich von jenem losgelassen ward, wurde ihm selbst fürs Leben Ursache von Lebensleid.

dhanyâs ta eva, bhuvanâ-'dhipa! ye trisaṃdhyam
ârâdhayanti vidhivad vidhutâ-'nya-kṛityâḥ |
bhaktyo 'llasat-pulaka-pakshmala-deha-deçâḥ
pâda-dvayaṃ tava, vibho! bhuvi janma-bhâjaḥ. || 34 ||

34. Beglückt sind, o Erdbeherrscher! nur die Geborenen, welche hienieden an den drei Tageszeiten mit Hintansetzung jeder andern Beschäftigung der Satzung gemäss Dein Fusspaar, o Gewaltiger! verehren, wobei sich in andächtiger Wonne die Härchen auf den behaarten Theilen ihrer Körper sträuben.

asminn, apâra! bhava-vâri-nidhau [1]), munîça!
manye, na me çravaṇa-gocaratâṃ gato 'si; |
âkarṇane 'pi tava gotra-pavitra-mantre (!)
kiṃ vâ vipad-vishadharî savidhaṃ sameti. || 35 ||

35. O Fürst der Weisen! nicht glaube ich, dass Du, Endloser! in dem Ocean der Geburten je vor meinen Ohren genannt wurdest; denn würde die Giftschlange des Unglücks in meine Nähe gekommen sein, wenn der reinigende Heilspruch Deines Namens verlautet hätte?

janmâ-'ntare 'pi tava pâda-yugaṃ na, deva!
manye, mayâ mahitam îhita-dâna-daksham, |
tene 'ha janmani, munîça! parâbhavânâṃ
jâto niketanam ahaṃ mathitâ-''çayânâm. || 36 ||

36. Auch in meinem früheren Leben glaube ich nicht Dein erwünschte Gaben gewährendes Fusspaar, o Göttlicher! gepriesen zu haben; deshalb, o Fürst der Weisen! bin ich hier im Leben eine Stätte geistverwirrender Demüthigungen geworden.

---

[1]) einfacher wäre, apâra-bhava-vâri-nidhau als ein Wort zu lesen, anstatt apâra nach dem Comm. als einen Vocativ zu fassen.

nûnaṃ na moha-timira-"vṛita-locanena
pûrvaṃ, vibho! sakṛid api pravilokito 'si; |
marmâ-"vidho vidhurayanti hi mâm anarthâḥ
prodyat-prabandha-gatayaḥ katham anyathai 'te? || 37 ||

37. Gewisslich habe ich Dich, o Gewaltiger! früher auch nicht einmal geschaut mit meinem von der Bethörung Finsterniss umhüllten Auge; denn wie könnten mich sonst die herzdurchbohrenden, in sich entwickelnder Folge wirkenden Unglücksfälle bedrängen!

âkarṇito 'pi mahito 'pi nirîkshito 'pi
nûnaṃ na cetasi mayâ vidhṛito 'si bhaktyâ, |
jâto 'smi tena jana-bândhava! duḥkha-pâtraṃ,
yasmât kriyâḥ pratiphalanti na bhâva-çûnyâḥ. || 38 ||

38. Sollte ich Dich auch gehört, verehrt und geschaut haben, so habe ich Dich wenigstens sicher nicht andächtig in meinem Geiste erfasst; deshalb bin ich, Du Freund der Menschen! zu einem Gefäss des Leids geworden, weil innerer Wahrheit entbehrende Handlungen ohne Frucht bleiben.

tvaṃ, nâtha! duḥkhi-jana-vatsala! he çaraṇya!
kâruṇya-puṇya-vasate! vaçinâṃ vareṇya! |
bhaktyâ nate mayi, maheça! dayâṃ vidhâya
duḥkhâ-'ṅkuro-'ddalana-tatparatâṃ vidhehi. || 39 ||

39. Du, o Herr! Freund der Unglücklichen! o Du Schützender, heilige Wohnung des Mitleids, Vorzüglichster der Enthaltsamen, habe Erbarmen, hoher Herr! mit mir, dem andächtig sich Neigenden, und vernichte die Schösslinge der Leiden.

niḥsaṃkhya-sâra-çaraṇaṃ çaraṇaṃ çaraṇyam
âsâdya sâdita-ripu-prathitâ-'vadâtam |
tvat-pâda-paṅkajam api praṇidhâna-vandhyo,
vadhyo 'smi, ced, bhuvana-pâvana! hâ hato 'smi! || 40 ||

40. Wenn ich auch nach Erlangung Deines Fusslotus, des Schutzortes zahlloser Kräfte, des schützenden, schutzreichen, dessen Reinheit von besiegten Widersachern gepriesen wird, doch noch der Frömmigkeit entbehren sollte, wehe! dann wäre ich, o Weltreiniger! todeswürdig, verloren.

devendra-vandya! viditâ-'khila-vastu-sâra!
saṃsâra-târaka! vibho! bhuvanâ-'dhinâtha! |
trâyasva, deva! karuṇâ-hrada! mâm, punîhi
sîdantam adya bhayada-vyasanâ-'mburâçeḥ(!) || 41 ||

41. O Du den Götterfürsten Anbetungswürdiger! der Du aller Dinge Wesen kennst, Du Fährmann über den Saṃsâra! o Gewaltiger! Oberherr der Welt! rette mich, o Gott (Göttlicher)! See des Mitleids! reinige mich, der bekümmert ist ob des furchtbaren Leid-Oceans!

yady asti nâtha! bhavad-aṅhri-saroruhâṇâm
bhakteḥ phalaṃ kim api saṃtati-saṃcitâyâḥ[1]), |
tan me tvad-eka-çaraṇasya çaraṇya! bhûyâḥ
svâmî tvam eva bhuvane 'tra bhavâ-'ntare 'pi! || 42 ||

42. Wenn, o Herr! es irgend eine Belohnung für die ununterbrochen dargebrachte Verehrung Deiner Fusslotusse giebt, dann mögest Du, o Schutzgewährer! mir, dem Du der einzige Schutz bist, in dieser Welt und im künftigen Leben zum Gebieter werden.

itthaṃ samâhita-dhiyo vidhivaj, jinendra!
sândro-'llasat-pulaka-kañcukitâ-'ṅga-bhâgâḥ |
tvad-bimba-nirmala-mukhâ-'mbuja-baddha-lakshâ
ye saṃstavaṃ tava, vibho! racayanti bhavyâḥ || 43 ||

jana-nayana-kumuda-candra!
prabhâsvarâḥ svarga-sampado bhuktvâ |

[1]) saṃtata-saṃcitâyâ iti pâṭhe tu nirantaraṃ kṛitâyâḥ, saṃtataṃ saṃcitâ saṃtata-saṃcitâ, tasyâḥ, tatpurushaḥ.

te vigalita-mala-nicayâ
acirân moksham prapadyante. || 44 ||

43. Die Frommen, welche só gesammelten Geistes in richtiger Weise, o Jinafürst! mit von gedrängten, (wonniglich) sich sträubenden Härchen bedeckten Körpern, mit an Deinen wie die (Mond-)Scheibe (candramaṇḍalavat) reinen Mundlotus gehefteten Blicken, Dir, o Gewaltiger! ein Loblied dichten,

44. Die erlangen, o Du Mond für der Menschen Augenlotusse! nachdem sie die glänzenden Himmelsgüter genossen, erlöst von der Sündenmenge, bald die Befreiung.

Anmerkungen. v. 11 vadhyâpitâ nirvâṇaṃ prâpitâ ulhavyâ (!) iti lokoktiḥ; die monströse Form ist wohl ein part. perf. pass. caus.! zu entschuldigen damit, dass √vadh meist nur im Passiv vorkommt[1]). — v. 13 amutra asmin loke; der Dichter hat offenbar die Bedeutung von amutra vergessen. — v. 27 iva im falschen pâda; sâla = çâla. — v. 28 man erwartet nach aparatra den Ablat. tvatsaṃgamât. — v. 29 nipa = ghaṭa, und nitarâm pâtî 'ti nipaḥ pṛithivyaḥ svâmî; strict durchgeführt streift der Doppelsinn an Unsinn. — v. 30 Nach der im Text ausgeführten nächstliegenden Auflösung gelesen, giebt der Vers completen Widersinn; trennt man aber: janapâ 'laka-durgatas, ajñân avaty, deutet die zweite Zeile anders und verwandelt die Frage in Ausruf, so erhält man einen vernünftigen Sinn. — v. 31 ob kamaṭhasmaya v. 2 (smaro 'haṃkâraḥ) mit dem Dämon Kamaṭha hier in Bezug stehe, kann ich mit Hülfe des Comm. nicht entscheiden. Der Kampf mit Kamaṭha zeigt, dass derselbe mit Recht dieses stotram als dem Pârçvanâtha zu Ehren gedichtet erklärt, cf. v. 23 Anspielung auf P.'s dunkle Farbe. — v. 32 bhrasyat für bhraçyat. — v. 35 mantre für mantrasya! — v. 40 ced gehört zu vandhyo! — v. 41 man erwartet °râçau. — v. 42 desgl. saroruhayor.

Bonn, Februar 1876. H. Jacobi.

---

[1]) ich vermuthe hier vielmehr einen alten Fehler in der Ueberlieferung; der Dichter hat wohl vidhmâpitâ geschrieben! A. W.

Miscellen.

Die Legende von den sieben Söhnen der Aditi neben dem achten.
(Ç. Br. 3, 1, 3, 3 fgg.)

Es giebt acht Söhne der Aditi; die Götter aber, welche Aditisöhne (Âdityas) heissen, sind nur sieben. Jene hatte nämlich einen achten unausgebildeten, einen Vogel geboren. Das war eine Masse, so hoch als breit; Einige sagen von der Grösse eines Mannes.

Da sprachen die göttlichen Aditisöhne (die Âditya): was im Anschluss an uns geboren wurde, das soll nicht hin sein; lasst uns ihn ausbilden. So bildeten sie ihn denn, wie der Mensch gebildet ist. Das Fleisch, das sie zusammenwarfen (übrig liegen liessen), nachdem sie ihn zugeschnitten hatten, daraus entstand das behandete Thier (der Elephant). Deshalb das Wort, man solle sich einen Elephanten nicht schenken lassen, weil derselbe menschlichen Ursprungs sei. Derjenige nun, welchen sie so gebildet hatten, das ist der Aditisohn Vivasvant, und von ihm stammet diese Menschheit. Er sagte: unter meinen Nachkommen soll derjenige Glück haben, welcher den Âdityâs dieses Mus schöpft etc.

Vgl. Muir Sanskrit Texts 5, 50. Im Wörterbuch ist für saṃdegha irrig die Bedeutung des späteren saṃdeha

angenommen und nach Obigem zu verbessern. Im Text ist: ajani mâ zu trennen. Dass mârtâṇḍa Vogel bedeutet, ist durch Ṛ. 2, 38, 8 zu beweisen. Hier will nach dem Zusammenhange nur eine vogelähnliche, nicht nach Art des menschlichen Leibes gegliederte Gestalt bezeichnet werden, und gemeint ist der fliegende Sonnenball. Weil aber die Sonne zugleich Vivasvant, also wenn auch kein Âditya im engern Sinn, doch ein göttliches Wesen ist, das wie die anderen Götter anthropomorphisch gedacht wird, so fügt die Legende Weiteres hinzu, wovon die ihr zu Grunde liegende Textstelle Ṛ. 10, 72, 8. 9 nichts weiss.

Bemerkenswerth ist, dass unsere Legende den Mythus von Yama und Yamî als den Anfängern der Menschheit voraussetzt; denn nur durch diese stammen die Menschen von Vivasvant ab. Sie dient also, wenn es dessen noch bedürfte, zur Bestätigung der Ansichten, welche ich darüber vor Jahren aufgestellt habe.

Tübingen, December 1875. R. Roth.

---

2. Einzelnes über die Inschriften von Junnar.

J. Burgess hat neuerdings in seinem „Memorandum on the Buddhist caves at Junnar“ (Archaeological Survey of Western India, Bombay 1874) die Grotten-Inschriften, wovon einzelne schon früher von Col. Sykes[1]) mitgetheilt, wieder, und zwar vollständig, veröffentlicht.

Diese Inschriften sind wohl aus verschiedener Zeit, aber sämmtlich jünger als die Açoka'schen. Nach den Formen der Schriftzüge zu schliessen, dürften sie etwa

---

[1]) vgl. the Memorandum p. 1 und Journ. A. S. Beng. VI, p. 1044 sqq.

200—300 Jahre jünger sein. Die Schreibweise ist aber ganz dieselbe, denn Doppelconsonant wird entweder gar nicht, oder mit einem dem Anusvâra ähnlichen, vor dem zu verdoppelnden Mitlauter stehenden Zeichen angedeutet. So ist es auch in Açoka's Inschriften aus verschiedenen Gegenden. Die einzige Ausnahme, die man gefunden zu haben glaubte, nämlich ḍḍa, besteht nicht. Das Zeichen kommt nur vor in dem häufig wiederkehrenden Worte für „sechsundzwanzig". Nachdem Prinsep jenes als chaḍḍavîsati entziffert hatte, sind alle späteren Erklärer, auch ich selbst, ihm gefolgt. Die Lesung war aber falsch. Denn erstens ist das Zeichen graphisch nicht als ḍḍ zu erklären; zweitens ist ein chaḍḍa aus shaḍ sprachlich unstatthaft; drittens wird nie sonst Doppelconsonanz durch Verdoppelung bezeichnet. Sieht man das betreffende Zeichen gut an, so erblickt man, dass es ein ḍ mit untergesetztem Virâma ist. Es steht überall chaḍ-vîsati, nicht chaḍḍavîs°.

Wenn ich hier meine Lesung und Uebersetzung einzelner Junnar-ischen Inschriften folgen lasse, so ist es hauptsächlich, um daran kleinere Bemerkungen zu knüpfen.

No. 9 hat: „Bhârukachakânaṃ Laṃkuday(â)naṃ bhâtûṇa Budhamitasa Budharakkhitasa ca bikhanaṃ (? für bhikhunaṃ) deyadhaṃmaṃ". Zwischen der ersten und zweiten Zeile steht in kleinern Lettern: „Asasamasa putânaṃ". Die Uebersetzung ist: „Fromme Liebesgabe der in Barygaza (Bhroach) wohnenden, aus Ceylon herkünftigen Brüder Buddhamitra und Buddharakshita, Söhne von Asasama (?)". Dieser letzte Eigenname ist, mir wenigstens, unbekannt; er lässt sich auch Asesama lesen. Da in No. 7 der Eigenname Sivasama vorkommt, und sama ohne Zweifel Skr. çarman ist, so ist Asesama vielleicht in Açviçarman zu

sanskṛitisiren. — Bhârukachaka ist natürlich regelmässige taddhita-Bildung aus Bharukacha, s. Petersb. Wtb. s. v. — Ueber die Richtigkeit der Lesung bikhanaṃ habe ich selbst grossen Zweifel. Mönche haben nichts zu schenken, alles zu empfangen. Die Zeichen lassen sich als bikha(m)bhaṃ lesen; trotz der Verschiedenheit des Genus könnte dieses dem Skṛ. vishkambha „Stütze" entsprechen, und die fromme Gabe in einer Stütze bestanden haben.

No. 3 hat: Kapila-upâsakasa natuno Tâpala-upâsakasa ka(ni)sṭhaputasa Ana(n)dasa deyadhaṃmaṃ cetiyagharaniyuta". D. h.: „Fromme Liebesgabe, für das Heiligthum bestimmt von Ânanda, jüngstem Sohne des Gläubigen Tâpala und Kleinsohne des Gläubigen Kapila."

Statt natuno könnte man versucht sein, natuṇa zu lesen; die Zeichen für ṇa und no sind einander so ähnlich, dass ich nur aus Rücksicht für die bekannten Lautgesetze °no gewählt habe. Die Schreibung sṭha ist in Uebereinstimmung mit dem häufigen sṭ in den Girnar'schen Edicten. Im Pâli ist, so viel ich weiss, gar keine Spur davon; wohl aber im Prâkṛit der Dramen, und sogar in der Zigeunersprache ist wenigstens die Consonantenverbindung st theilweise erhalten.

No. 12: „Vîraseṇakasa gahapatipamughasa dhaṃmanigamasa deyadhaṃmaṃ cetiyaghare niyuta savalokahitasukhâyaṃ". D. h.: „Fromme Liebesgabe, für das Heiligthum bestimmt, zum allgemeinen Nutzen und Glück, von Vîrasenaka, vornehmem Hausherrn, Bekenner des Dharma". Dharmanigama ist mir sonst nicht begegnet; eigentlich ist es: „einer, für den der Dharma Auctoritätsquelle ist".

No. 4 und 1 enthalten am Anfange dasselbe nicht völlig sicher zu lesende Wort; soviel ist aber gewiss, dass

Prinsep's Lesung (Journ. A. S. B. 6, 1046) ungenau und mit den Lettern in Widerspruch ist. Ich lese in No. 4: kalisûñakasa Kuṭiraputasa suvaṃnakârasa Sa(ṃ)ghakasa paṭi deyadhamaṃ". D. h.: „Als fromme Liebesgabe vom schuldfreien Sanghaka, Goldschmied, Sohn des Kuṭira". Dass der Eigenname gewöhnlich hinter dem Namen des Vaters steht, ersieht man auch aus No. 10: „Sayitigahapatiputasa gahapatisa Sivadâsasa". — paṭi, prati steht, wie man schon aus dem Sanskṛit erwarten könnte, auch hinter dem beherrschten Substantiv, und zwar in No. 7: „Sivasamaputasa Siṃtabhati(?)ṇo deyadhama paṭi", d. h.: „zur frommen Liebesgabe von S., dem Sohne Çivaçarmans."

No. 1 lautet: „kalisûñasa Haraṇikaputasa Sulâsadatasa (? oder Sulisajatasa) ṭhakapurisassa cetiyagharaniyuta deyadhama". D. h. „Fromme Liebesgabe, für das Heiligthum bestimmt, vom reinherzigen S., Händler, Sohn des Haraṇika". — ṭhakka ist, wie aus dem Mahrattischen ṭhaka und dieser Inschrift erhellt, die richtige Schreibung statt ṭakka, wie Kathâsaritsâgara 65, 140. 143. 152, und ṭâka, wie Râjataraṃgiṇî 7, 415 gedruckt ist. An letzterer Stelle bedeutet es Schacherer, und auch wohl im Kathâsaritsâgara. Aus der Verwendung des Wortes in der Inschrift sieht man, dass es an und für sich kein Schimpfwort ist und nur als solches aufgefasst wurde, weil Kaufmann und Betrüger ziemlich auf eins hinauskommt, nach Indischer Anschauung seit Vedischer Periode (man denke an die Paṇi) her. Ganz derselbe Fall als in paṇi und ṭhakka, ṭhâka liegt vor in kirâṭa. Auch dieses bedeutet an und für sich „Händler" und dient bei Utpala zur gewöhnlichen Umschreibung von vaṇij, doch in Râjataraṃgiṇî 8, 132 steht es in schimpflicher Bedeutung. Nach dieser Auffassung

bezeichnet die im Pâli erhaltene taddhita-Bildung ke râ-ṭiko: „hypocrite, charlatan, humbug“ (wohl auch „cheat“). Die Stelle in der Râjataraṃgiṇî ist lehrreich und hübsch, und da sie von den Herausgebern ganz verhunzt worden, wie überhaupt das ganze vortreffliche Werk des Kahlaṇa, so lasse ich die betreffenden Strophen in leserlicher Gestalt folgen (128—134):

srotobhir vyastam ambhodhau labhyam meghamukhaiḥ payaḥ | prâptir bhûyas tu nâ 'sty eva vaṇiggrastasya vastunaḥ ||

tailasnigdhamukhaḥ svalpâlâpo mṛidvâkṛitir bhavan | nyâsagrâsavivâdogro vaṇig vyâghrâd viçishyate ||

vivâde çreshṭhinâ çâṭhyaṃ smitaiḥ prâk sakhyadarça-naiḥ | susthaṃ-susthaṃ jñâyamânam prâṇânte 'pi na muc-yate ||

nisargavañcakâ veçyâḥ, kâyastho 'pi, varo vaṇik | gurûpadeçopaskârair viçishṭaḥ savishâçishaḥ ||

candanâṅkâlike çvetâṅçuke dhûpâdhivâsini | viçvastaḥ syât kirâṭe yo viprakṛishṭaḥ sa nâ "padaḥ ||

lalâṭadṛiksatraçrotradvandvahṛidgrastacandanaḥ[1]) | shaḍbinduvṛiçcika iva kshaṇât prâṇântakṛid vaṇik ||

pâṇḍuçyâmo 'gnidhûmârdraḥ sûcyâsyo gahanodaraḥ | tumbîphalopamaḥ çreshṭhî raktaṃ mâṅsaṃ ca karshati ||

Die Etymologie des Wortes ṭhakka ist unbekannt; es mag ursprünglich Name einer Völkerschaft gewesen sein. Wenigstens wird ṭakva umschrieben mit Bâhîka. Nun, die Bâhîka erfreuten sich auch nicht des besten Rufes.

Leiden, Febr. 1876. H. Kern.

---

[1]) dṛik-satra (Ausgabe dṛik-kshatra, die HSS. vielleicht dṛi-kshatra) bedeutet: Augenlied (vgl. netrachada).

8. Madanapâla.

Unter den Werken neueren Datums, welche die Bezeichnung Nighaṇṭu führen und eine Aufzählung von Namen der Pflanzen, Thiere, Speisen, Heilmittel aller Art, überhaupt eine Materia medica im weitesten Sinne geben, in der Regel unter Beifügung der Uebersetzung in eine Volkssprache, scheint der Madanavinoda eins der älteren zu sein.

Er führt seinen Namen nach dem Patron der Arbeit, einem kleinen Fürsten Madanapâla, ist in dreizehn varga getheilt und wurde Saṃvat 1926 (1869) auf 56 Blättern in Benares lithographirt, welchen weitere 7 Blätter mit den 100 Versen eines Trimalla, von ähnlichem Inhalt angehängt sind.

Diese incorrecte Ausgabe scheint in Indien selbst wenig verbreitet zu sein, da der Verfasser des Artikels über Madanavinoda in den Notices of Sanskrit Mss. 2, 264 nichts von ihr weiss. Er hätte mit Hilfe derselben Lücken und Fehler seiner Excerpte leicht verbessern können.

Von demselben Buch besitze ich eine vor drei Jahren in Benares gemachte Abschrift, welche am Schluss eine Anzahl von Versen hat, die der Ausgabe fehlen. Da diese Verse den genauen Zeitpunkt der Abfassung des Werks angeben, und zugleich der Ort sich bestimmen lässt, wo dasselbe entstanden ist, so dürfte es der Mühe werth sein, diese Daten auszuheben.

Es muss nach und nach gelingen, wenigstens für die neuere Sanskritliteratur eine genügende Chronologie aufzustellen, wenn man sich bemüht, von einzelnen sicheren Anhaltspunkten aus die Zusammenhänge, namentlich die

Entlehnungen des einen Werkes aus dem anderen nach oben und nach unten zu verfolgen.

Der Madanavinoda giebt sein Datum an in den Worten: abde brahma-jagad-yuge-'ndu-gaṇite çrîvikramârkaprabhoḥ, also saṃvat 1431 oder 1374 u. Z. Die weiteren Angaben, welche über den Patron der Arbeit und dessen Geschlecht gemacht werden, stimmen zum Theil wörtlich zu demjenigen, was Aufrecht im Katalog der Oxforder Handschriften aus den Einleitungen der Nummern 651.2 und 653 ausgehoben hat. Die drei Compilationen, unser Madanavinoda, der Madanapârijâta und die Smṛitikaumudî sind danach gleichzeitig.

Madanapâla, welcher im Pârijata auch Kedâramalla, hier Kaṭâramalla heisst, lebt also in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts und gehört zum Geschlecht der Ṭâka. Er wohnt und regiert in einer nördlich von Ḍilli (Delhi) an der Yamunâ gelegenen Stadt Kâshṭhâ, in der Prakṛitform Kâṭha, welche als bedeutend bezeichnet wird: nagarî garishṭhâ. Madana hat einen älteren Bruder, Sahajapâla, beide sind Söhne des Hariçcandra. Des Letzteren Vater ist Bharatapâla, welcher seinerseits von Ratnapâla stammt. Am Hofe dieser Pâla-Fürsten hat die Literatur eine Pflege gefunden, welche im Geist jener Zeit in Sammlung und Umarbeitung älteren Materials bestand.

Der Verfasser der erwähnten Excerpte in den Notices of S. Mss. macht den Madanapâla zum König von Kanouj, thut ihm aber damit zu viel Ehre an. Allerdings ist unter den Pâla von Kanyakubjâ auch ein Madana bekannt, er lebt aber etwa drei Jahrhunderte vor dem unsrigen und ist ein Sohn des Candradeva, Enkel des Mahîcandra. Man hat von ihm eine datirte Inschrift aus

saṃvat 1154, also 1097, s. Journ. As. S. Beng. 1858 p. 217. Aber schon Lassen Ind. Ak. 3, 744. 1180 hat darauf hingewiesen, dass es zwei andere, jenem Hauptstamme untergeordnete Dynastieen gab, von welchen die eine im Duab der Yamunâ und Gañgâ von 820 bis 1050 herrschte, zu welcher Zeit sie von den Râshṭrakûṭa verdrängt wurde.

Da die Oertlichkeit, in welcher wir unsere Pâla zwei bis drei Jahrhunderte später finden, dieselbe ist, so lässt sich vermuthen, dass diese, vielleicht von Ratnapâla an — am Ende des 13. oder Anfang des 14. Jahrhunderts — durch einen Umschwung der Dinge wieder in Besitz ihrer Herrschaft gelangt, jene ältere Nebenlinie fortsetzten. Neben dem Thron im nahen Delhi können sie freilich nichts anderes als abhängige Inhaber eines kleinen Landstrichs gewesen sein.

Die Residenz dieser kleinen Fürsten, welche in der Oxforder Handschrift 651 Kâshṭhâ, hier Kâṭhâ (nicht Kâchâ, wie die Ausgabe hat) genannt wird, ist wohl der auf dem Blatt Delhi des grossen indischen Atlasses als Kathah, auf einer Districtskarte von Mirat (von Capitain W. Brown 1831—36) als Kathuh bezeichnete Ort, nahe bei der Yamunâ an der Strasse von Delhi nach Baghput, vier englische Meilen von diesem südlich, sechszehn von jenem nördlich entfernt. Nach der Bezeichnung auf den Karten zu schliessen, ist es ein unbedeutender Platz. In jenem Duab mögen noch grössere Städte ohne Spur verschwunden sein.

Hiermit wäre den genannten Schriftwerken Ort und Zeit so genau als möglich angewiesen. Aber auch der Stamm, zu welchem jene Pâla gehörten, lässt sich vielleicht noch auffinden. In der Oxforder Handschrift 653

wie im Vinoda ist das Geschlecht als Ṭâka bezeichnet (in der Ausgabe falsch Ṭîka), und so ist gewiss auch bei Aufrecht p. 274 b letzte Zeile ṭâkânvaye zu lesen. Nun nennt sich ein brahmanischer Stamm, welcher gerade im heutigen District Mirat, wohin Kathah gehört, am zahlreichsten vertreten sein soll, Tagâ oder Taggah und Gauḍ Tagâ. Sie sind nach H. M. Elliot, Memoirs on the History of the N. W. Provinces 1, 106. 284. 298 (Thaga). 303. 309 über einen grossen Theil des Rohilkand, des oberen Duab und den Bezirk von Delhi verbreitet. Es ist bei der Unsicherheit der Namenschreibung, und zumal wenn wie hier ein Wort modernen Ursprungs zugleich in Sanskṛit zurückgebildet ist, keine gewagte Vermuthung, dass derselbe Name in verschiedener Form vorliege[1]).

Tübingen, Febr. 1876. R. Roth.

---

4. Çâlivâhana und Çaktikumâra.

Nachdem das erste Heft dieses Bandes bereits abgeschlossen war, wurde ich auf die Liste der Ghelote-Könige in Mewar aufmerksam, in welcher ich nicht im Entferntesten Personen der Sage des Vîracaritra zu finden vermuthet hätte. Und doch müssen wohl Çâlivâhana und Çaktikumâra auf die gleichnamigen Könige der genannten Dynastie bezogen werden. Lassen (Ind. Alt. 2, 34. 35) und Prinsep Indian Antiquities (ed. Thomas) 2, 257 geben nämlich nach Tod, Annals and Antiquities of Râjasthân 1, 243 die Liste der Ghelote-Dynastie nach einer Inschrift Saktikoomar's (Tod 1, 802. 803) aus Aitpur, in welcher als 14. Monarch

---

[1]) s. jetzt oben p. 396. A. W.

Salivahan und als 15. dessen Sohn Sakti Coomar genannt werden. Letzterer regierte nach der Inschrift saṃ 1034 oder 978 p. Chr. (Lassen saṃ 1024 und 967 p. Chr.). Leider erfahren wir nichts über die Zustände des Reiches, da die Inschrift nur das Lob ihres Setzers in inhaltslosen Phrasen singt. Çaktikumâra's Nachfolger war Umba Pussao. Es ist nun wohl nicht zu bezweifeln, dass Çâlivâhana und sein Sohn Çaktikumâra durch die Sage aus der Geschichte herüber genommen sind; ob in Umba Pussao der Bemba unserer Sage wiederzuerkennen sei, muss dahingestellt bleiben. Dass aber die Sage sich sonst wenig von den historisch gegebenen Verhältnissen habe beeinflussen lassen, zeigt schon der Umstand, dass nach ihr die Hauptstadt des Reiches Çâlivâhana's und Çaktikumâra's Pratishṭhâna ist, welche Stadt doch nie die Hauptstadt von Mewar sein konnte. Es hindert uns also nichts an der Annahme, dass wir in der Sage des Vîracaritra eine alte volksthümliche Erzählung besitzen, welche aber auf historische Personen bezogen wurde. Ich behalte mir vor, auf die Sache zurückzukommen, wenn ich die Erzählungen des Râjaçekhara und den Kalpapradîpa erhalte (cf. oben p. 151 Anm.).

Münster, 26. April 1876. Prof. H. Jacobi.

---

5. Aus einem Briefe Georg Bühler's[1]).
(Çrînagara, Sept. 16. 1875.)

... Sie sehen, dass ich glücklich in Kashmir angekommen bin. Die Reise war recht beschwerlich, da ich über den Pir Pancâl, 11,500, ging und während 11 Tagen nichts als Regen und Wolken genoss. Das Klima hier ist

[1]) einen theilweise noch ausführlicheren Bericht enthält der Indian Antiquary 5, 27 fg. Jan. 1876.

abwechselnd heiss und kalt, mit stillen Tagen, wo die Sonne schön brennt, und kalten Ostwinden.

... Das Wichtigste ist die Päippalâdaçâkhâ des Atharvaveda, von der ein altes Mspt. durch den Mahârâja an die Regierung geschenkt ist. Ich habe eine Abschrift davon machen lassen und hoffe nächster Tage noch ein altes Mspt. zu erhalten.

Dann folgt die Caraka-Kâṭhaka-çâkhâ des Yajurveda, von der ich bisher nur ein unvollständiges Mspt. gefunden habe. Sie existirt jedenfalls aber complet. Es ist dieselbe, die Sie in Berlin haben[1]). Dazu kommen die Kâṭhakagṛihyasûtra des Laugâkshi, nach denen alle kriyâs hier gemacht werden. Die Kâçmîra-Brâhmaṇa nennen sich caturvedin, folgen aber den Satzungen des Laugâkshi. Die Bhaṭṭâs lernen auch Theile von allen Veden auswendig, dazu die paddhati des Devapâla, den Commentar und prayoga zu dem Kâṭhakagṛihya. Von diesem gṛihya habe ich mehrere Mss. erworben. Daran schliessen sich noch ein pravarâdhyâya, ein ârsham, die cârâyaṇîyaçikshâ und einige andere pariçishṭa.

Zum weissen Yajus findet sich der Commentar des Uvaṭa. — Auch brachte man mir eine Yajurveda saṃhitâ, aber so zerlumpt oder zusammengeklebt, dass ich die çâkhâ nicht bestimmen kann.

(P. S. Heute brachte man mir ein ausgezeichnetes, vollständiges Mspt. der Ṛiksaṃhitâ und des Âraṇyaka, mit noch anderen Zuthaten. Dasselbe hat Accente, aber der udâtta allein ist durch eine senkrechte Linie bezeichnet.

---

[1]) über eine Kashmir'sche Handschrift des Kâṭhaka in Wien s. diese Stud. 1, 70. 80.

Es mag 5—600 Jahr alt sein und ist auf bhûrja geschrieben; am Ende heisst es: ṛigvedaçâkalake çâkhâyâm...)

Die eigentliche Grammatik der Kâçmîra ist das Kâtantram, das hier im 12.—16. Jahrhundert und wiederum im 19. vielfach commentirt ist. Es finden sich Fragmente des Bhâshya und des Kaiyaṭa, aber keine vollständigen kâçmîrischen Mss.; die vollständigen kommen aus dem Penjab oder aus Benares. — Von älteren Sachen finden sich die Paribhâshâs des Vyâḍi und des Candra, so wie die varṇasûtra und shaḍbhâshâcandrikâ des Letzteren. Bhâmaha's Manoramâ findet sich natürlich auch, da Bhâmaha ein Kâçmîra war. Ferner habe ich eine avyayavṛitti und dhâtutaraṃginî des Kshîra (Lehrer Jayâpîḍa's) erworben und zwei sehr schöne bhûrja-Mss. der Kâçikâ; in dem einen wird dieselbe dem Vâmana und dem Jayâditya (Jayâpîḍa?) zugeschrieben.

Von Philosophie[1]) finden sich einige ältere unbekannte oder seltnere Werke über nyâya, Kandalî, Kalikâ und Mañjarî, sowie das Praçastabhâshyam. Dann giebt es eine Unmasse der wenig bekannten Werke der Çaiva-Philosophie, die mit Avadhûta und Vasugupta beginnen und bis in das 14., 15. Jahrhundert hinabgehen.

Von Jyotisha findet sich das Khaṇḍakhâdyakaraṇa des Vishṇugupta.

Der Alaṃkâra liefert eine reiche Ausbeute. Die Werke sind aus dem 9. bis 13. Jahrhundert[2]), abhidhâvṛittimâtrikâ des Mukula, Kallaṭa's sûtra, Rudraṭa, Dhvani, Dhvanyâlocana etc. — Unter den Purâṇa ist das Nîlamata zu nennen, welches Kalhaṇa benutzte. Ich mache selbst

[1]) s. Ind Antiqu. 5, 80. 81.

[2]) s. Ind. Ant. 5, 29. 80.

eine Abschrift aus dem Mspt. des besten, leider jüngst verstorbenen Kâçmîr-Paṇḍit's und habe vier andere Mss. gekauft. Hieran schliessen sich eine Menge Mâhâtmya, die die vielen tîrtha behandeln und zum Verständniss der Râjataraṃgiṇî wichtig sind. Sodann kommt die Taraṃgiṇî selbst. Die Collation mit dem besten Mss., das ich erhalten kann, ist bis auf einen kleinen Theil des 6. Buches fertig. Die Varianten, welche fast alle wirkliche Berichtigungen enthalten, belaufen sich auf über 1600. Der jetzt gangbare Text ist so schlecht, weil man nur Devanâgarî-Transscripte gebraucht hat. Kshemendra's und Helârâja's Taraṃgiṇî existiren, und werde ich dieselben erhalten. — An neueren Kâvya giebt es eine bedeutende Anzahl; sie stammen aus dem 9.—12. Jahrhundert; manche werden von Çârṅgadhara citirt. Da die Kâçmîra durchweg Daten geben, so sind die Werke über Alaṃkâra und Kâvya sehr wichtig. Sie wird eine Râmâyaṇamañjarî des Kshemendra, datirt c. 1030, interessiren.

.... Um zu den Kâçmîrern zurückzukehren, die älteren Mss. sind alle auf bhûrja geschrieben (Papier soll von Akbar eingeführt sein) und mit çâradâ[1])-Lettern. Die letzteren sind eine Schrift, die ältere Formen als das Devanâgarî zeigt, aber nicht schwer zu lesen ist, wenn man einmal die Inschriften kennt. Alle hiesigen Mss., ausser den ganz neuen, sind sehr zerlumpt und selten vollständig. Bei den bhûrja-Mss. sind die ersten und letzten Seiten immer beschädigt, und oft fehlen auch in der Mitte Stücke, die abgeschilft sind. Die Papier-Mss., die alle nach europäischer Art geschrieben und in Leder gebunden sind,

---

[1]) çâradâ = sarasvatî.

haben auch meist Einbusse erlitten; die Leute sind sehr unsauber und nachlässig, ihre Mss. daher wunderbare Contraste gegen die Jaina-Mss.

Um Ihnen eine Idee zu geben von den Resultaten, die die literarhistorischen und geschichtlichen Forschungen hier geben, will ich einige Beispiele anführen:

1. Sie kennen die Frage über die Bilhaṇa- oder Caurapañcâçikâ und deren pûrvapîṭhikâ, die ich in meinem Vikramâṅkacarita mit Aufrecht als gefälscht verworfen habe, obwohl ich nicht im Stande war, den Titel caurapañcâçikâ zu erklären. Nun habe ich ein neues Kâçmîrisches Mspt. des Werks gefunden. Dasselbe hat als Einleitung zwei richtige Verse von Bilhaṇa, in denen der Dichter sich nach gewohnter Weise rühmt und den Kuntalapati, d. i. seinen Patron Vikrama V. erwähnt. Der Anfang lautet:

sarvasvaṃ gṛihavarti Kuntalapatir gṛihṇâtu me punar
bhâṇḍâgâram akhaṇḍam eva hṛidaye jâgarti sârasvatam |

Der Schluss des Gedichtes, die Unterschrift, lautet: iti caurîsuratapañcâçikâ samâptâ d. i.: „explicit liber, die 50 Verse, welche die gestohlene Schäferstunde beschreiben". Sie werden nun leicht sehen, woher der Titel: Caurapañçâçikâ und die Geschichte von einem Dichter Caura kommt. Der ist einfach aus einer falschen Lesart entstanden. Zugleich findet sich auch der Schlüssel zu der Geschichte der Tochter des Aṇahillapâṭhaka-Fürsten Bersingh oder Vairisiṅha. Ein lepidum caput hat caurî für das Fem. von caura oder Cauḍa, der Prâkṛit-Corruption von Câpotkaṭa, dem Namen der ersten Aṇahilla-Dynastie genommen und dann die Geschichte dem Vairisiṅha, der dieser Dynastie angehört, zugeschrieben. — Das Compositum caurîsuratapañcâçikâ erkläre ich: cauryâ cauryeṇa

suratam caurîsuratam, tadvarnanî pañcâçikâ, erst tritîyâtat-purusha, dann madhyamapadalopa.

2. Sie kennen die Frage über die Herkunft der Ratnâvalî, die nach Hall und mir dem Bâna, nicht dem Dhâvaka, von Çrîharsha abgekauft sein soll. Es wird Ihnen interessant sein, zu hören, dass alle Mss. in Kâçmîr an der betreffenden Stelle des Kâvyaprakâça Bâna lesen, und diese Lesart, da Mammata ein Kâçmîra war, ohne Zweifel die richtige ist. Die Pandit hier kennen den Namen Dhâvaka gar nicht; streichen Sie ihn also. In çâradâ-Schrift ist Bâna und Dhâvaka leicht zu verwechseln.

3. Kshemendra lebte unter König Ananta 1028/9 bis 1080/1 und schrieb in den Jahren 1020—40. — Abhinavagupta soll 982 gestorben sein. Doch habe ich das Datum noch nicht selbst verificirt. Es soll in dem Hymnus vorkommen, den er auf dem Todtenbette schrieb. — Jayadeva, der Verfasser des Gîtagovinda, lebte unter dem Könige Lakshmanasena von Gauda, von dem eine Inschrift aus dem Jahre 1116 vorhanden ist. Jayadeva kommt im Sarasvatîkanthâbharana nicht vor.

4. Die älteste Dynastie von Kâçmîr heisst nicht Gonarda, sondern Gonanda, wie Troyer auch an einigen Stellen hat. Der Fehler beruht darauf, dass in den çâradâ-Mss. rda und nda sehr ähnlich sehen. Die Çâstrin beklagen sich darüber, dass die Sâhebs ihre alten Könige umgetauft haben. Die Kâçmîrsche Aera von 100 Jahren ist die der Saptarshi und beginnt anno Kali 25. Es ist nun gebräuchlich, die Tausende und Hunderte wegzulassen. Der Schlüssel für Kalhana's Daten ist in dem Anfange des ersten Buches gegeben, wo er seine Zeit in Çâka und laukika Jahren giebt. Dort haben Sie çake 1070 = lau-

Jahre 24, d. i. Laukika 4224. Denn 3076 — 78 — 1070 = 1924. Danach können alle Daten der Taraṅgiṇî bis auf die Karkoṭa-Könige verificirt werden, und sie stimmen mit denen Cunningham's genau. Bei den Karkoṭa ist ein Fehler von 25 Jahren wenigstens scheinbar, da nach Kalhaṇa Lalitâditya 699—700 auf den Thron kam und nach den Chinesen 724—25. Curios ist es, dass der Fehler sich bei Harshavardhana wiederholt, den die Chinesen 25 Jahre zu spät setzen. (Ich frage jetzt bei den Sinologen an, ob die chinesische Zeitrechnung in Ordnung ist.) Die Kâçmîrische Geschichte vor den Karkoṭa ist, salva venia, Essig, und hat Kalhaṇa keine historischen Quellen gehabt. Sie muss einfach über Bord geworfen werden und darf nicht nach Lassen's und Cunningham's Manier adjustirt werden. Die Inschriften werden uns aber zur Restauration helfen.

6. Geographische Resultate, sowie Münzenfunde sind sehr bedeutend. Münzen habe ich von den Königen nach Jayâpîḍa in guter Ordnung und sehr lesbar. Das Gepräge ist corruptes Indoskythisch, wie sich erwarten liess.

7. Auch eine alte Kâçmîrische Literatur findet sich[1]. Ich habe einen Bâṇâsuravadha aus dem 15. Jahrhundert gekauft, dito ein Nâgârjunacaritam und zwei noch nicht identificirte Haufen von Blättern in Çâradâ- und persischer Schrift. Nâgârjuna und Lalitâditya sind noch jetzt die Lieblinge der Barden und des Volks, d. i. der Hindus. Das Kâçmîrische dieser Werke weicht von dem jetzigen sehr ab.

---

[1]) s. Ind. Ant. 5, 31.

Zur Klarstellung.

Durch den in dem Mai-Heft der Rivista Europea (p. 535—45) enthaltenen Brief Max Müller's, der an den Herausgeber derselben, Prof. Ang. de Gubernatis, gerichtet ist und die Ueberschrift: „una questione in foro justitiae" trägt, unmittelbar dazu herausgefordert, sehe ich mich veranlasst, nunmehr in dem Streite zwischen Müller und Whitney, resp. Böhtlingk, auch selbst das Wort zu nehmen[1]). Ich beschränke mich jedoch dabei rein auf das, was theils speciell mich, theils die Sache im Allgemeinen betrifft, gehe auf die Details der Streitfragen selbst, als zu weit führend, nicht ein.

Es sind drei Punkte in diesem Briefe Mülller's, die eine Klarstellung erheischen.

1) Müller sagt am Schluss seiner Erklärung, in welcher

[1]) Müller freilich stellt die Sache proleptisch so dar (p. 545), als ob ich darin bereits gegen ihn aufgetreten sei; und es scheint dies auch seinen Freunden in England bereits als ausgemacht zu gelten! denn er erzählt uns, dass er auf Grund dessen, dass John Bull stets Partei nehme für den Einen, den er von Dreien angegriffen sehe, „non ho mai ricevute più vive dimostrazioni di simpatia ed amicizia, e più sdegnose proteste contro la condotta dei triumviri, che in quest' ultima guerra". — Nun, es ist eben manchmal nicht zu ändern, déss Drei gegen Einen vorgehen. Denn, wenn der Eine die Drei, ja sogar eine ganze „Company" angreift, — sollen die dann déshalb Reissaus nehmen, weil er nur Einer ist? Das wäre eine sehr bequeme Art der Kriegführung!

er den ganzen Zwist so zu sagen als eine Art von Fastnachtsscherz und Mummenschanz darstellen möchte[1]): „e sotto quel domino nero ed impenetrabile (forbidding) del Weber, riconosco il mio vecchio amico, che nel fonde del suo cuore è veramente afflitto pel molto ch'egli ha fatto o detto contro gli avvertimenti della parte migliore di sè stesso". Ich habe hier zunächst zu bemerken, dass ich stets mit offenem Visier vorzugehen pflege, der „schwarze und undurchdringliche Domino" daher auf mich nicht besonders passen will. Ebenso unpassend ist, was folgt. Es kann damit doch offenbar nur dás gemeint sein, was ich in Bezug auf Müller „ha fatto o detto", denn eine allgemeine Lebensbeichte mir hier an dieser Stelle in den Mund zu legen, wäre doch gar zu abgeschmackt. Aber auch in dieser durch die Sache gebotenen Beschränkung muss ich die in diesen Worten liegende Insinuation auf das Allerentschiedenste zurückweisen. Es ist mir nahezu unfasslich, wie Müller gerade das Umgekehrte von dem sagen kann, was er sagen sollte! Denn ihm kam es zu, zu erklären, dass ihm Vieles von dem im innersten Herzen leid thue, was er gegen die Warnungen des besseren Theiles seiner selbst gegen mich gethan oder gesagt habe. Er hat mich beleidigt, wie der Verlauf klar stellen wird, nicht ich ihn. Er aber dreht den Schuh geradezu um und stellt mich als den Kränkenden, sich als den Gekränkten hin[2])!

---

[1]) ob es ihm dabei wirklich so leicht und wohlig zu Muthe ist, wie er thut, möchte ich bezweifeln.

[2]) es erinnert dies Fechterstückchen an eine „Charakteristik" Müller's, die er ja wohl gelten lassen wird, da er sie selbst hat abdrucken lassen. Sie findet sich in einem Briefe Bunsen's an ihn selbst (s. Chips 3, 472 1870): „it is pleasant, as Cicero says „laudari a viro laudato"; but still sweeter: „laudari

2) Müller spricht (p. 537) von „assalti anonimi e pseudonimi" seiner Gegner (und damit meint er eben die „triumviri": Whitney, Böhtlingk und mich) „ne giornali tedeschi ed americani", und wirft speciell Whitney vor (p. 538): „ch' egli scrive sopra di me, o col proprio o con un altro nome". Ich weise auch diese geradezu infamirende Insinuation ebenfalls auf das Entschiedenste zurück, da ich überzeugt bin, dass dieselbe in Bezug auf Whitney ebenso unbegründet ist, wie in Bezug auf Böhtlingk und mich.

3) Müller behauptet (p. 538): „che non fui io a incominciar questi assalti". Also nicht er hat angefangen! Nun, wer denn? — Gehen wir die einzelnen Phasen der Streitigkeiten, in die sich Müller verwickelt hat, der Reihe nach durch, und zwar von der jüngsten dergl. rückwärts zu dem Ausgangspunkte derselben.

Zunächst also das Rencontre mit Böhtlingk. Wie kam das? Müller frug in der Vorrede zu vol. 6 seiner Ṛik-Ausgabe p. X (Sept. 1874): „why are not such technical terms as gîtin, çirahkampin, etc., given in the Petersburg Dictionary?" Darauf antworteten Böhtlingk-Roth in der Vorrede zu vol. 7 des Pet. W. (Aug. 1875): „beide Wörter sind am richtigen Platz, mit richtiger Bedeutung, und jedes mit dem einzigen bis jetzt bekannten Belege zu finden. Wir könnten also vielmehr unsererseits fragen, wie

a viro amato". And you have so thoroughly adopted the English disguise, that it will not be easy for any one to suspect you of having written this „curious article". It especially delights me to see how ingeniously you contrive to say, what you announce you do not wish to discuss, viz. the purport of the theology. In short we are all of opinion that your aunt or cousin was right, when she said in Paris, to Neukomm, of you, that you ought to be in the diplomatic service".

mag man so leichtfertig tadeln?" In seiner Antwort in der Academy (12. Febr. 1876) suchte nun Müller dieser Gegenfrage dadurch zu begegnen, dass er sich auf das „etc." steifte; er habe nicht sowohl die Wörter gîtin, çirahkampin gemeint, als vielmehr die in dem mit ihnen beginnenden Verse enthaltenen Wörter. Und nun erst (18. Febr. 1876) erging Böhtlingk's Gericht über diese unaufrichtige und die Wahrheit verdrehende Art der Polemik in der Jenaer Lit. Z., indem er nachwies, dass auch diese andern Wörter sich entweder, und zwar zum grössten Theil, factisch im Pet. W. vorfinden oder darin gar nicht erwähnt zu werden brauchten. Glaubt Müller mit seiner Antwort (ebendas. 29. Febr.) diesen Thatbestand erschüttert zu haben?!

Sodann der Streit mit Whitney. Derselbe hatte in einem längeren Artikel: „Darwinism and language" in der North Am. Review July 1874 zwei Schriften von Schleicher (1865. 1868) und zwei Vorlesungen Müller's über diesen Gegenstand (1873) kritisch besprochen, scharf, wie es Whitney's Art ist, aber ohne irgend welche persönliche Wendung, so wie sich Gelehrte, denen es um ihre Meinung Ernst ist, zu streiten pflegen. Davon nahm Mr. Darwin jun. Anlass zu einem Bericht hierüber in der Contemporary Review Nov. 1874. Es war dies, so weit ich weiss[1]), das erste Mal, dass ein englisches Journal einen längeren Artikel brachte, welcher unmittelbar gegen Müller Front machte. Müller nahm sich denn auch gar nicht erst die Zeit, Whitney's Abhandlung selbst zu lesen,

---

[1]) ich bin hierbei, wie in jedem andern Falle, jeder factischen Belehrung über die Unvollkommenheit meines Wissens zugänglich.

sondern trat gleich in dem folgenden Januar-Heft der Review mit einer nur auf die Auszüge Mr. Darwin's basirten Gegenschrift hervor, welche unter dem Vorwande, dass Whitney's Kritik keine sachgemässe, sondern eine rein persönliche Polemik sei, ihrerseits einen Ton in dieser letztern Richtung anschlug, der nur durch das noch überboten wird, was sich Müller dann später in dem weiteren Verlaufe dieses Streites in seinem Artikel: in selfdefence (Chips from a German Workshop 4, 478 fg.) erlaubt hat.

Aus diesem letztern Artikel stellt sich im Uebrigen klar heraus, dass es nicht sowohl Whitney's Kritiken der genannten linguistischen Arbeiten Müller's, wie scharf auch, sind, die ihm dessen Hass — so kann man ja wohl, trotz der solennen Abläugnung: „of any personal feeling of bitterness or hostility" durch Müller, in diesem Fall wirklich doch sagen! — eingetragen haben, als vielmehr, und zwar ganz besonders, die energische Zurückweisung, welche Whitney bereits in einem früheren Bande (1869) der North Amer. Review in seiner Anzeige des ersten Bandes von Müller's „Chips" (1867) dem darin enthaltenen speciellen Angriff gegen mich, so wie dem noch früheren (Saturday Review, March 1864) Angriff gegen die „Editors and Contributors" des Pet. W. hatte zu Theil werden lassen, s. jetzt den Wiederabdruck dieser Anzeige in Whitney's Oriental and linguistic studies 2, 138—42 (1874).

Wir kommen hiermit eben zu dem Ausgangspunkte dieser ganzen unerquicklichen „ultima guerra". Da bemerke ich denn zunächst, dass Müller's obige Behauptung: „non fui io a incominciar questi assalti" in directem Widerspruche steht mit den Aufklärungen, die er uns selbst im vorigen Jahre (Chips 4, 529 fg.) über die rein persön-

lichen Beweggründe gegeben hat, die ihn im Jahre 1864 zu jenem Angriff im Saturday Review bestimmt haben. Denn er setzt ja da ganz ausführlich aus einander, dass er diesen Streit vom Zaune brach (wie man wohl berechtigt ist zu sagen), einfach nur, um sich dadurch — vor Goldstücker zu salviren.

Goldstücker stand ja nämlich seit seinem anonymen Angriff auf das Pet. W. (Westminster Review April 1855), auf welchen ihm Kuhn in seiner Zeitschrift 4, 450 im August desselben Jahres und ich meinerseits in der Z. D. Morg. Ges. 10, 572 fg. und 14, 756 fg. im Februar 1856 und Juni 1860[1]), das Wörterbuch vertheidigend, geantwortet hatte, in offenem Conflicte mit uns Beiden, wie derselbe in seinem „Pâṇini“ pag. 259 fg. (Vorrede aus Nov. 1860) markig und scharf vorliegt. Er geht dabei auch noch gegen einen Dritten vor, Gosche, der in seinem „Jahresbericht“ in Z. D. Morg. Ges. 11, 286 (1856) dem Anonymus tüchtig den Text gelesen hatte. In meiner kritischen Beleuchtung von Goldstücker's Werk in diesen Studien 5, 1 fg. (März 1861) bin ich dann auf diesen Theil seiner Darstellung meinerseits gar nicht näher eingegangen, sondern habe nur auf meine früheren Entgegnungen verwiesen, s. oben 5, 172 fg.

Dem gegenüber ist es denn nun zunächst eine eigenthümliche Darstellung dieses Sachverhaltes, wenn Müller sagt (p. 529), dass damals „the company of collaborators[2])“

---

[1]) s. Ind. Streifen 2, 106 fg. 209; ich war zu meinem Zurückgreifen darauf im Jahre 1860 dadurch veranlasst, dass ich einiges von dem, was ich 1856 gesagt, nach mittlerweile erfolgter persönlicher Besprechung mit Goldstücker zu berichtigen hatte.

[2]) diese Bezeichnung adoptirt Müller (p. 544) von Whitney (Or. Stud. 2, 141), aber in einer Weise, als ob dieser dadurch für die Sache selbst verantwortlich wäre! „of what he calls the company of collaborators“. Nun,

des Pet. W. „entangled in a controversy“ mit Goldstücker gewesen sei, denn ausser Kuhn und mir (Gosche hatte mit dem Pet. W. nichts zu thun) war keiner der Mitarbeiter desselben gegen Goldstücker aufgetreten[1]).

Es ist aber ferner auch absolut unrichtig, dass bis zum März 1864, wo Müller's Angriff in der Saturday Review erschien, „the attacks by the company of collaborators on him (Goldstücker nämlich) grew thicker and thicker“; denn, so weit ich eben weiss, hat vom März 1861 (oben 5, 172) bis März 1864 keiner der Mitarbeiter des Wörterbuchs auch nur eine Silbe in dieser Sache drucken lassen[2]).

Endlich auch Müller's weitere Angabe, dass, im Gegensatz zu diesen von ihm rein aus der Luft gegriffenen „immer dichter werdenden“ Angriffen auf Goldstücker, er selbst seinerseits „was treated by them“, durch diese „Company“ nämlich, „with the greatest civility“, ist nur cum grano salis richtig. Es haben nämlich, so weit ich sehe, in jener Zeit, März 1861 bis März 1864, von jener „Company“ auch wieder nur zwei in Bezug auf Müller das Wort ergriffen, ich wiederum und (diesmal nicht Kuhn, sondern) Whitney. Und zwar ich meinerseits 1863 in einer ganz kurzen Anzeige des vol. 4 seiner Ṛik-Ausgabe im Lit. C. Bl. nro. 31 (s. Ind. Streifen 2, 233. 234), Whitney

ich weiss nicht, wie Whitney hätte für Müller's „the editors and collaborators to this work“, in Gemeinschaft mit Müller's Bezeichnung derselben als einer „International Sanskrit Insurance Company“, eine kürzere Bezeichnung finden können!

[1]) es ist mir wenigstens nichts der Art anderweitig bekannt.

[2]) Gosche's gepfefferte Antwort an Goldstücker erschien erst viel später im wiss. Jahresbericht für 1859—61 p. 104 (dat. Nov. 1867); nun, Gosche fällt ja hier, Müller gegenüber, überhaupt ganz aus, da er nicht zu der „Company“ gehörte, von d

dagegen in einer längeren Besprechung seiner History of Anc. S. Lit. (Christian Examiner 70, 251—82. 1861, s. jetzt Or. Stud. 1, 64 fg.) und in einer kurzen Notiz über Müller's Ansichten über die nakshatra in der October-Versammlung der Am. Or. Soc. 1863, s. Proceedings p. XVII. XVIII. Nun sind zwar die beiden ersten dieser Anzeigen in der That mit grosser „civility" geschrieben, indessen doch nicht gerade mit grösserer — nur in dém Falle hätte die Angabe Müller's einen Sinn — als billig war, und in der dritten derselben, die ja übrigens möglicher Weise allerdings im März 1864 noch nicht zu Müller's Kenntniss gekommen war[1]), macht Whitney gegen dessen Ansichten sogar sehr entschieden Front. — Will übrigens Müller etwa noch über März 1861 weiter zurückgehen, so kann er ja allerdings aus dem Sommer 1860, wo er für die durch Wilson's Tod erledigte Sanskrit-Professur in Oxford candidirte, sehr luculente Beweise dáfür beibringen, dass er damals von denen, die er vier Jahre darauf, s. sogleich, in so ehrenrühriger Weise als eine „Mutual Praise Society" bezeichnete, in der That „with the greatest civility", wiewohl auch immerhin nur unter der obigen Restriction, behandelt wurde. Er erbat sich damals Zeugnisse nicht nur von Kuhn, Whitney

[1]) ebensowenig wie der volle Artikel selbst, im Journ. A. O. S. 8, 1 fg. Den Sonderabzug des letzteren hatte ich zwar meinerseits, wie meine briefliche Antwort darauf an Whitney ausweist, bereits am 25. Novbr. 1863 in Händen (obschon er auf dem Umschlag das Jahresdatum 1864 trägt); da ich indessen keine Ahnung davon habe, ob Whitney auch an Müller einen dergl. Sonderabzug gesandt hatte, nehme ich einstweilen eben an, dass dies nicht geschehen war. Es ist dies jener Artikel, von welchem Müller sagt (Chips 4, 528), dass nach Lesung desselben „I made up my mind once for all that that American gentleman should never have an answer from me"; derselbe hätte ihn somit jedenfalls nicht durch seine übergrosse „civility" bei Goldstücker in üblen Verdacht bringen können.

und mir, sondern auch von Roth und Böhtlingk und liess dieselben theils direct drucken[1]), theils berief er sich auf unsere Empfehlungen. Damals war ihm also der „praise“, den wir ihm ja mit gutem Gewissen spenden konnten, sehr angenehm. Ist es nun etwa diese „civility“ unsererseits, die ihn bei Goldstücker in den üblen Verdacht brachte, er stecke mit uns unter einer Decke? ein Verdacht, den abzuwälzen er zu dem eigenthümlichen Mittel griff, zu „schreiben, was er schrieb“, d. i. eben diejenigen auf das Schimpflichste zu verunglimpfen, die ihn durch ihre „civility“ in diesen grausamen Verdacht gebracht hatten?

Denn dás ergiebt sich ja eben deutlich aus Müller's Darstellung: wenn es auch mit den speciellen Gründen, welche ihn zu seinem Angriff auf die „Company“ getrieben haben sollen, wie wir gesehen haben, nichts ist, der allgemeine Grund, den er angiebt, ist völlig stichhaltig. Er thát es, weil Goldstücker — nun, ich will doch lieber die ganze charakteristische Stelle hier anführen — „was very angry with me, because I would not join in his condemnation of the St. Petersburg dictionary. I could not do that, because, without being blind to its defects, I considered it a most valuable performance, highly creditable to all its collaborators; nay I felt bound to say so publicly in England[2]), because it was in England that this excellent work had been unduly condemned. This embittered my relations with Professor Goldstücker, and when the attacks

[1]) das meinige doppelt, voll und im Auszuge; ich bin noch im Besitz dieser sämmtlichen „testimonials“.

[2]) wo ist dies wohl zu lesen? Ich bitte für diese Frage im Voraus um Entschuldigung, falls dies etwa an einer Stelle geschehen ist, die ich kennen sollte. Bekannt ist mir eben nichts der Art; „publicly“ bedeutet in dieser Verbindung doch wohl: unter eigenem Namen?

by the company of collaborators on him grew thicker and thicker, while I was treated by them with the greatest civility, he persuaded himself that I had taken part against him, that I had in fact become a sleeping partner in what was then called[1]) the „International Praise Insurance Society“. To show him once for all that this was not the case and that I was perfectly independent of any company of collaborators, I wrote what I wrote at the time“.

Es wird wohl Niemand diese Stelle lesen, ohne den Eindruck davon zu tragen, dass Müller einen ganz heillosen Respect vor Goldstücker gehabt hat. Also déshalb, weil sein öffentliches Lob des Pet. W. ihn bei Goldstücker in den Geruch brachte, ein heimlicher (sleeping) Genosse seiner Gegner zu sein (beiläufig bemerkt, eine etwas sonderbare Schlusskette), deshalb liess sich Müller dazu herbei, — wenn auch nicht das öffentliche (der obigen Darstellung nach, doch wohl unter seinem Namen publicirte?) Lob des Werkes zurückzunehmen, denn das ging eben nicht gut an, wohl aber — die Arbeiter daran öffentlich mit Koth zu bewerfen. Und zwar that er dies nunmehr anonym! Denn so steht die Sache; das war es, was er „wrote“.

Und zwar in einer von Anfang bis zu Ende völlig unwahren Weise. Ich setze die Stelle her, weil nur Wenige

¹) wo? und durch wen denn wohl? es klingt dies doch wirklich so, als ob dies damals so ein „common saying“ gewesen sei! Sonderbar übrigens, dass gerade dieser Ausdruck sich in der Saturday Review nicht gebraucht findet; dort wird nämlich 1) von einer „International Sanskrit Insurance Company“ und 2) von einer „Mutual Praise Society“ gesprochen; so ganz und gar geläufig muss somit „damals“ obige Bezeichnung nicht einmal ihrem Erfinder selbst gewesen sein!

von denen, die dies lesen, die Saturday Review oder den neunten Band dieser Studien, wo ich (p. 200) sie mittheilte, zur Hand haben werden. Er schrieb also: „Dr. Haug admits, however, that with all its defects, particularly in the Vedic portion, the Sanskrit Dictionary published by Professors Boehtlingk and Roth is „a monument of gigantic toil and labour"; and he only protests like Professor Goldstücker, the author of another Sanskrit Dictionary, and whom Dr. Haug calls very deservedly one of the most accurate scholars in Europe, against the system followed of late years by the editors and contributors to this work, who sing each others praises in the literary Journals of Russia, Germany and America and speak slightingly of all who have not joined this International Sanskrit Insurance Company".

Alles, was hier gesperrt gesetzt, ist eitel Unwahrheit! — Fassen wir zunächst die Einleitung der Anklage ins Auge, die Zeugnisse also, auf die sie sich stützt.

An dér Stelle in Haug's Vorrede zu seiner Ausgabe des Aitareya Brâhmaṇa, um die es sich hier handelt, findet sich (pag. V) keine Silbe von dem „system . . .", gegen welches er daselbst protestirt haben soll. Haug's Angriff ist gegen die Erklärung der „sacrificial terms" im Pet. W. gerichtet[1]); er beruft sich dabei auf Goldstücker, durch den

[1]) beiläufig bemerke ich, dass es mir überhaupt sehr zweifelhaft ist, ob dieser Angriff wirklich, wie Müller ohne Weiteres annimmt, indem er sagt: „the scholar so severely handled is Dr. Weber, who as we are told by the editors in the preface to their Dictionary, contributed the principal articles on the Vedic ritual", speciell gegen mich, und nicht vielmehr an eine andere Adresse gerichtet ist. Es ist im Uebrigen factisch von den „editors" des Pet. W. in ihrer Vorrede nicht gesagt worden, wie Müller angiebt, dass

diese „defects“ des Werks „already repeatedly pointed out“ seien, und fährt dann fort: „although his remarks excited the wrath principally of some savans at Berlin, who had tried to praise up the work as a masterpiece of perfection and ingenuity, almost unparalleled in the history of lexicography, they are nevertheless, though in some points too severe, not quite so undeserved and unjust, as the defenders of the Dictionary made them to appear“. Das ist Alles, was bei Haug sich in Bezug hierauf findet. Lassen wir das von ihm hierbei gefällte Urtheil selbst auf sich beruhen, — seine Darstellung des Sachverhaltes ist völlig correct; „some savans at Berlin“, nämlich Kuhn, ich und Gosche, waren als „defenders of the Dictionary“ aufgetreten!

Und mehr findet sich auch bei Goldstücker nicht! Uns drei greift er, wie das Wörterbuch selbst, wegen unserer Vertheidigung desselben gegen ihn, auf das Schärfste und Bitterste an, aber es steht bei ihm auch nicht eine Silbe dávon, dass die „editors and contributors“, also, ausser Böhtlingk und Roth selbst, den Vorreden zu vol. 1—3 zufolge[2]): Whitney, Weber, Kuhn, Stenzler, Schiefner und Kern ein dgl. „system ...“ befolgten, resp. eine „Mutual Praise Society“, wie es bei Müller im weiteren Verlaufe heisst, gestiftet hätten. Wenigstens nicht an der Stelle seines „Pâṇini“ (pag. 259—68), auf die sich Haug eben beruft, und die hier daher zunächst allein in Frage steht. Kann somit Müller nicht etwa doch irgend welche andere, mir unbekannte Stellen vorführen,

ich zu demselben „contributed the principal articles on the Vedic ritual“, sondern nur, dass ich „den reichen Stoff des Çat. Br. . . . zuführte“.

[2]) Aufrecht's Betheiligung ging blos bis agra.

in denen sich Goldstücker so ausgesprochen hätte, so bleibt der Thatbestand der, dass er seine eigene Erfindung in Bezug auf das „system . . .“ bei aller Anonymität doch selbst auf den Markt zu bringen sich scheute und sie daher zwei Andern zuschob, die dávon bis dahin noch nicht ein Wort geäussert hatten[1]).

Die Zeugen für die Anklage fallen also aus. Und wie steht es mit der Anklage selbst? Auch sie ist erfunden! Wo sind die Stellen in den „literarischen Journalen von Russland, Deutschland und America“, in welchen die oben genannten Männer „gegenseitig ihr Lob singen und geringschätzig von Allen sprechen, die nicht zu ihnen gehören“? Müller führe sie vor! Er hát keine!

Und weil er keine hat, darum hat er denn auch drei Jahre später (1867) bei dem Wiederabdruck des Artikels aus der Saturday Review in vol. 1 seiner Chips diese ganze Stelle ausgelassen „as no longer of any interest“. In seiner Erklärung darüber (p. 117) wendet er sich vielmehr nunmehr speciell nur gegen mich, der ich seinen Artikel in diese Studien 9, 196 fg. aufgenommen hatte, um seine Beschuldigungen eben „dem engern Kreise derer vorzuführen, die hier ein Urtheil zu fällen berechtigt sind“, indem ich dieselben zugleich mit einigen kräftigen Worten als „perfide Insinuationen“ zurückwies[2]) (p. 210. 211). Und zwar versteckt sich Müller auch dábei wiederum hinter Haug; dér habe diese „charges of what might be called

[1]) was für Gründe sie hatten, diese ihnen zugeschobene Indossirung ruhig hinzunehmen, geht uns hier nichts an.

[2]) den andern Mitgliedern der „Company“ erschien dies offenbar als genügend, und haben sie es einfach für unter ihrer Würde gehalten, ihrerseits noch ein Wort weiter darüber zu verlieren.

[illegible]

[illegible] Er [illegible] Zeit von Chiga 1. [illegible] ganz total vergessen haben, was er in Chiga 1, [illegible] gesagt hat! Also nicht, weil Haug diese „charges against some Sanskrit scholars"

speciell gegen mich gerichtet hatte, und dieselben Müller „some foundation“ zu haben schienen, „schrieb“ Müller, „was er schrieb“, sondern einfach núr, um Goldstücker zu zeigen, dass er seinerseits nicht zu der in dessen Augen verruchten „clique of Sanscritists“ (Pâṇini p. 267) gehöre, welche „vapours about giving us the sense of the Veda as it existed at the commencement of Hindu antiquity“, — denn dás war schliesslich Goldstücker's Haupt-gravamen. Dárin konnte ihn nun Müller freilich principiell nicht befriedigen, denn dárin stand er ja selbst mit uns so ziemlich auf gleicher Stufe der Verdammniss. Hatte er ja doch kurz zuvor (1862) in der Vorrede zu vol. 4 seiner Ṛik-Ausgabe pag. LXXVIII die in Goldstücker's Ohren gewiss geradezu sacrilegisch klingenden Worte geschrieben: „I can not but repeat my firm conviction, that, if we may learn from Sâyaṇa how, after a lapse of thirty centuries, the ancient poems of the Ṛishis had been misunderstood by Indian theologians and philosophers, we must proceed in quite different a manner in order to learn how those simple hymns were originally understood by the Ṛishis themselves“. Hic jacet aqua! Eine solche Uebereinstimmung nämlich mit den von Goldstücker so bitter befehdeten Gegnern musste freilich Müller's „relations“ zu ihm auf das Aeusserste „embitter“, und um dies drohende Gewitter zu beschwören, entschloss sich denn Müller dazu, zum Wenigsten eben Goldstücker's Hass gegen diejenigen, welche mit ihm seiner absonderlichen Hirngespinnste wegen in offener Fehde standen, ein Genüge zu thun. In diesem seinem Eifer aber, sich bei dem grimmen Recken wieder in Gunst zu setzen, dessen Schatten ihm noch jetzt keine Ruhe lässt, denn er beschwört ihn in

griechischen Hexametern aus dem Hades herauf (Chips 4, 534), ging er denn freilich etwas weit, d. h. er scheute sich eben nicht, die Ehrenhaftigkeit und Wahrhaftigkeit einer ganzen Reihe von Männern, die dazu durch Nichts Veranlassung gegeben hatten, auf das Schimpflichste zu verdächtigen. — Während er im Uebrigen 1867 nur von „some foundation“ für die angeblich Haug'schen „accusations“ gesprochen hatte, spricht er nun 1875, bei dieser Wiederaufnahme seiner eigenen Anklage, sich dem entsprechend auch wieder viel bestimmter aus. „Nor did I do so, heisst es jetzt, without having had placed before me several reviews which certainly seemed to give to the old saying laudari a viro laudato a novel meaning“.

Nun, so frage ich denn zunächst, ob, gesetzt es sei so, wie er sagt, wirklich „several reviews“ der Art, wie er angiebt, dazu genügen, um eine solche wholesale condemnation der Ehre aller jener seiner Mitforscher zu rechtfertigen? Steigt denn Müller gar nicht einmal ein leiser Anflug von Schamröthe auf, wenn er sich die Persönlichkeiten dieser Männer vergegenwärtigt, denen er solche Beleidigungen vor 12 Jahren ins Gesicht geschleudert hat und nunmehr wieder aufs Neue, ohne ein Wort der Entschuldigung, ins Gesicht schleudert?

Sodann aber frage ich ganz bestimmt, wó sind denn diese „several reviews“? Müller nenne sie! — So weit ich weiss, steht der Sachverhalt hierbei, wie folgt.

Böhtlingk, Schiefner, Kern haben niemals, weder vor noch nach März 1864[1]), auch nur eine Silbe über sich

[1]) Böhtlingk's jetziges Auftreten (Febr. 1876) kann denn doch wohl für Müller's Chips vol. 4 (1875) nicht etwa auch schon proleptisch (s. oben p. 409 not.) mit in Frage kommen!

gegenseitig oder über einen Andern aus der „Company" in einem „literary Journal" gesagt, noch haben sie je darin „slightingly" über Jemand geschrieben, der nicht zur „Company" gehörte; sie haben eben überhaupt gar keine Kritiken geschrieben. Die „literary Journals of Russia" fallen somit von vorn herein ganz aus! — Von den übrigen Mitgliedern der „Company" hat Stenzler allerdings im Jahre 1853 in der Z. D. Morg. G. 7, 259—63 eine Anzeige meines Verzeichnisses der Berliner Sanskṛit-Handschriften, und Roth ebendas. p. 604—9 eine Anzeige meiner Vorles. über ind. Lit.-Gesch. drucken lassen; weiter ist mir aber nichts der Art von Beiden, keine Besprechung über sich gegenseitig oder über Einen von uns Andern bekannt. Beide fallen somit ebenfalls aus, da wohl auch Müller schwerlich annimmt, weder dass sie mit jenen beiden Anzeigen mich hätte captiviren wollen, noch dass meine Hochachtung für sie auf diesen ihren Anzeigen beruhe! — Sodann hat Kuhn, ausser seiner tapfern Vertheidigung des Pet. W. in seiner Zeitschrift, in der That wohl auch vor März 1864 hier und da ein Werk von mir oder einem Andern von uns im Lit. C. Bl. besprochen. Meint Müller eine dieser Anzeigen unter seinen „several reviews"? Nun also, welche denn etwa? — Restiren noch Whitney und ich selbst. Wir Beide sind offenbar jetzt in seinen Augen die eigentlichen Uebelthäter (auf seine neueste Wendung in dieser Beziehung komme ich übrigens erst unten zurück, halte mich zunächst noch nur an seinen Artikel: in selfdefence und was ihm vorherging). Und zwar hat Müller bisher stets mich als den Rädelsführer gewissermaassen der ganzen Bande, die er der öffentlichen Verachtung denuncirt, bezeichnet. Jetzt dagegen stellt sich

für ihn heraus, dass vielmehr Whitney diese Stelle gebührt: „now let it be borne in mind (!), that one of the chief culprits, nay, as appeared afterwards the most eager mischief-maker was Professor Whitney (Chips 4, 530)“. Und was führt Müller als Grund für dieses hochnothpeinliche Halsgericht an? Nichts, als einige der kräftigen, indignirten Ausdrücke, mit denen Whitney, wie schon oben p. 413 erwähnt, im Jahre 1869, fünf Jahre nách dem Erscheinen des Müller'schen Angriffs in der Saturday Review (März 1864), zwei Jahre nách dem castrirten Wiederabdruck, resp. der neuen Wendung, desselben in Chips 1 (1867) sich über denselben ausgesprochen hat[1])! Nun,

[1]) bei seiner Darstellung hierüber passirt Müller allerhand Menschliches. Ausser einem sonderbaren Quidproquo in Bezug auf die Worte „loud and boisterous“, welche er angeblich von Whitney's Besprechung gebraucht haben will, während er sie factisch in dem von Whitney besprochenen Buche von mir gebraucht hat, giebt er ferner auch irrig an, dass jene Besprechung Whitney's bereits zehn Jahre zurück datire. Sie ist aber erst 1869 erschienen, und da Müller so besónderes Gewicht darauf legt, dass er „during all these“, nämlich: ten, „years“, nicht geantwortet habe, so kommt hierauf allerdings etwas an. Ein gutes Gedächtniss ist Müller's starke Seite nicht. — Von wirklich erheblicher Bedeutung aber ist der folgende Umstand. Whitney hatte die „carelessness“ gerügt, deren Müller sich dadurch schuldig gemacht, dass er für den Wortlaut der von ihm in Chips 1 weggelassenen Stelle seines Saturday-Review-Artikels auf dessen Abdruck in diesen Studien 9 verwiesen und ihn dabei als von mir „reprinted as usual very incorrectly“ bezeichnet hatte, ohne dabei des Umstandes auch nur Erwähnung zu thun, dass er darin jetzt auch noch anderweite wesentliche Veränderungen vorgenommen habe, so dass eben Jeder, der etwa seinen nunmehrigen Text in Chips 1 mit dem in diesen Studien 9 vorliegenden Text vergleicht, auf die Annahme kommen muss, ich sei in der Wiedergabe desselben in der That very incorrectly verfahren. Whitney's Worte lauten: „we should doubtless be doing Müller injustice if we maintained that he deliberately meant Weber to bear the odium of all the discrepancies which a comparer might find; but he is equally responsible for the result, if it is owing only to carelessness on his part“. Und statt sich wegen dieses Vorwurfes entweder zu rechtfertigen oder sein

verlangt denn Müller alles Ernstes, dass man auf solch einen infamirenden Angriff gar nicht antworten soll? Wird man wirklich dadurch allein schon zu einem „chief culprit“ und „most eager mischief-maker“, dass man ihm dárauf mal die gebührende Antwort giebt? Vor Allem aber, — dies spielt ja doch eben erst fünf Jahre nách März 1864! was hatte denn Whitney vor dieser Zeit gethan, dárum allein handelt es sich denn doch hier, um obige Bezeichnung zu verdienen? Nun, hier sieht es um die Begründung von Müller's Richterspruch sehr übel aus. Wenn Müller nicht auf das Jahr 1852 zurückgreifen

Unrecht, wenn auch nur durch Schweigen einzuräumen, stellt Müller gerade das, was Whitney ihm vorzuwerfen ablehnt, als dás hin, was er ihm vorgeworfen hábe! Denn er sagt: „because I complained of such blunders as . . ., therefore I really wanted to throw the odium of what I had myself written in the original article, and what was, as far as the language was concerned, perfectly correct, on Professor Weber? (dies ? fehlt, ist aber nöthig!) Can forensic ingenuity go further? If America possesses many such powerful pleaders, we wonder how life can be secure“. Nun, die Rabulisterei ist hier gewiss nicht auf Seiten Whitney's! — Ich füge im Uebrigen hierbei noch zwei Bemerkungen an. Was nämlich zunächst die in dem Schlusssatz vorliegende, zur Sache selbst in gar keiner Beziehung stehende feindselige Bezugnahme auf America überhaupt betrifft, so kehrt dieselbe bei Müller in dieser ganzen Discussion noch mehrfach wieder; wohl als ein Köder, um damit die Sympathien John Bull's im Voraus zu captiviren! Müller erweist aber damit dem Lande, das ihn so freundlich aufgenommen, keinen guten Dienst, wenn er sich an die schlechten Volksinstinkte wendet und den ohnehin nur glimmenden Funken nationaler Eifersucht zwischen England und America schürt, anstatt umgekehrt all das Seine zu thun, um ihn zu ersticken. Die „Academy“, zu der Müller in so intimen Beziehungen steht, hat seit seinem Streit mit Whitney schon wiederholentlich einen Ton gegen americanische Gelehrte überhaupt angeschlagen, der jenseit des Oceans mit Recht sehr übel vermerkt worden ist. — Die zweite Bemerkung betrifft Müller's Angabe, dass ich seinen Artikel „as usual very incorrectly“ abgedruckt habe. Diese Phrase hat eine nahezu verhängnissvolle Bedeutung in dem Munde eines Mannes, dessen eígene Angaben über Facta und Jahresdaten, ja dessen Citate sogar, sich als só wenig correct herausgestellt haben, wie dies bei Müller in „quest' ultima guerra“ der Fall ist!

will, wo Whitney aus Tübingen, wo er studirte, einen allgemein orientirenden Artikel, „the main results of the later Vedic researches in Germany“ für das Journal der Am. Or. Soc. (s. darin 3, 291—328) einsandte, in dessen Eingange p. 293 er Roth und mir, als seinen Lehrern, seinen Dank vielleicht etwas zu warm aussprach[1]), so kenne ich meinerseits in Allem, was von Whitney bis März 1864 im Druck erschienen ist, nichts, was ihn irgendwie als einen Anhänger des Müller'schen „system . . .“, resp. als einen Haupttheilnehmer an den Verbrechen der „Mutual Praise Society“ zu kennzeichnen geeignet wäre[2]). Whitney's kleinere Abhandlungen, wenigstens die bis zur angegebenen Zeit überhaupt erschienenen, liegen zum grössten Theil in vol. 1. 2 seiner Oriental and Linguistic Studies (1873. 1874) gesammelt vor, und was sich da nicht findet, steht in dem Journal der Am. Or. Soc.[3]). Geht man nun diese Abhandlungen durch, so stellt sich Folgendes heraus. An dem Streit über das Pet. W. zunächst hatte sich Whitney, so weit ich sehen kann, in keiner Weise betheiligt. Er

---

[1]) er nannte uns, um auch hierüber zu keinem Missverständniss Anlass zu geben: „scholars, who each in his own department of Vedic research are to say the least not surpassed in Europe“.

[2]) zur „International Sanskrit Insurance Company“ gehört Whitney allerdings recht eigentlich, wenn man nämlich diese Worte in ihrem wörtlichen Sinne nimmt, ohne die böse Nebenbedeutung, die Müller ihnen aufheftet; denn er ist eben seit Absolvirung seiner Studien in Deutschland (1850—52) nicht blos literarisch, sondern auch praktisch für das Sanskṛit sehr thätig gewesen. In diesem Sinne gehören denn freilich von den „Editors and Collaborators“ des Pet. W. auch noch alle die, welche das Sanskṛit praktisch an Universitäten lehren, also Kern, Roth, Stenzler und ich, zu dieser „Company“, denn wir haben in der That Schüler aus allerlei Nationen gehabt und haben dadurch wirklich für die internationale „insurance“ des Sanskṛit Einiges beigetragen.

[3]) ich kenne wenigstens nichts weiter dgl.

hatte sodann, wie bereits erwähnt, 1861 eine Anzeige von Müller's History of Vedic Lit. geschrieben (s. Or. Stud. 1, 64 fg.), von der Müller ja selbst anerkennt, dass sie „with the greatest civility", also jedenfalls nicht „slightingly" abgefasst sei. Es finden sich im Uebrigen unter diesen Abhandlungen Whitney's überhaupt gar keine weiteren „reviews", die hierher gehörten, und es wird endlich darin auch überhaupt nur auf die Arbeiten eines einzigen Mitgliedes der „Company", auf die meinigen nämlich, mehrfach speciell Rücksicht genommen. Und zwar keineswegs in einer dem „system…" entsprechenden Weise! Denn es stand Whitney ja gerade damals, als Müller jenen seinen Ehren-Artikel für die Saturday Review schrieb, schon seit längerer Zeit in Bezug auf den Ursprung der Nakshatra[1]) in directer literarischer Fehde mit mir. Wir vertheidigten Beide unsere abweichenden Ansichten mit aller der Schärfe, wie sich „Gelehrte, denen es um ihre Meinung Ernst ist, zu streiten pflegen". Bei aller Anerkennung der gegenseitigen Berechtigungen[2]) waren wir weit davon entfernt, „to sing each others praises", sondern sagten uns gegenseitig Dinge, die uns zum Theil sehr hart in die Ohren klangen. Müller

[1]) seit den Angaben nämlich darüber in seiner Annotirung des Sûryasiddhânta (Heft 1 1859), gegen die ich Naksh. 1, 316 (1860) und 2, 294 auftrat. Von seiner längeren Gegenschrift: „on the views of Biot and Weber respecting the Origin of the Hindu and Chinese Asterisms" erschien ein kurzer Bericht in den Proc. der Am. Or. Soc. Oct. 1862 pag. LIX. LX; der volle Artikel selbst erschien, nebst einem Nachtrage über Müller's views, über den in den Proc. vom Oct. 1868 p. XVII. XVIII ebenfalls kurz berichtet ist, erst im ersten Hefte des vol. 8 des Journal (s. das hierüber bereits oben p. 416 Bemerkte). Meine Antwort darauf in diesen Studien 9, 423 fg. erschien im selben Heft mit meiner Antwort an Müller.

[2]) Whitney vertrat u. A. auch speciell meine Ansprüche gegenüber verschiedenen hämischen Bemerkungen Müller's in Bezug auf meine Stellung zu J. B. Biot etc.

weist ja übrigens sogar selbst auf die Schärfe dieses Streites hin (Chips 4, 526), und zwar als „amusing to bystanders[1])“.

[1]) beiläufig eine etwas eigenthümliche Ausdrucksweise bei einer solchen Gelegenheit! Ebenso sonderbar, wie die daran angeknüpfte Annahme, dass: „by this time both combatants have probably found out, that the hypothesis of a foreign origin of the Nakshatras whether Chinese or Babylonian was uncalled for“. Factisch steht die Sachlage vielmehr so, dass zunächst die Annahme der Herkunft der Nakshatra aus China zur Zeit wohl als erledigt gelten kann, insofern der buddhistische Ursprung der chinesischen Kio-Reihe allem Anschein nach erwiesen ist, s. Lit. Centr. Bl. 1869 p. 1497, mit Bezug auf Naksh. 1, 305. 306 und diese Studien 10, 245. 304 [sowie jetzt, 1876, auch meine Vorles. über ind. Lit.-Gesch.[2] p. 837]. Was sodann die Herkunft der Nakshatra aus Babylon anbelangt, so steht die Sache dagegen wesentlich noch auf demselben Flecke wie damals, da mittlerweile eben kein neues Moment dafür oder dagegen sich ergeben hat. Solche Fragen werden nun doch aber nicht von selbst reif, wie unreife Aepfel, die man auf den Boden legt! Freilich, „uncertain“ ist die betreffende Hypothese noch immer „to day as it was ten years ago“, dárin hat Müller ganz Recht, aber „uncalled for“ könnte man sie doch nur dánn nennen, wenn eben die Gründe, die damals dafür geltend gemacht wurden, mittlerweile irgend eine Widerlegung erfahren hätten. Es hat sich im Uebrigen aber ja doch vielmehr gerade Whitney, der früher gar nichts davon wissen wollte, in seiner neuesten, eingehenden Untersuchung über die Nakshatra-Frage in seinen Or. Stud. 2, 418 (1874) bei aller Zurückhaltung zum Wenigsten ziemlich entschieden gegen Indien als das Vaterland des Systemes ausgesprochen, so wie dáfür, dass ihm im Ganzen die Wagschale sich zu Gunsten Babylon's zu neigen scheine: „this is no better than a suspicion and perhaps not even worth finding expression as such. So far, however, as the title of the Hindus is concerned, it rises to the dignity of a persuasion, and on the following grounds...“ Dém gegenüber macht denn nun freilich Müller's ein Jahr späteres Dictum (p. 528): „I believe that at the present moment few scholars of repute doubt the native origin of the Nakshatras and hardly one admits an early influence of Babylonian or Chinese science on India“ einen höchst absonderlichen Eindruck! Welcher „scholar“ hat denn überhaupt seit Müller's Vorrede zu vol. 4 seiner Ṛik-Ausgabe (Oct. 1862) und seit dem Artikel von Eb. Burgess im Journal Am. Or. S. 8, 309 fg. (May 1865), auf welchen ich in diesen Studien 10, 232 fg. (Decbr. 1866) geantwortet habe, sich für „the native origin of the Nakshatras“ ausgesprochen? Die ganze Frage ist eben bis auf Whitney's neueste Abhandlumg darüber gänzlich unberührt geblieben. — Das grosse Werk von G. Schlegel „Ouranographie Chinoise“ (1875) nimmt von den historisch-kritischen Untersuchungen, welche sich an

Von der ganzen „Company“ bleibt nun also blos noch Einer übrig, ich selbst. Und zwar haben von den übrigen Mitgliedern derselben, wie wir sahen, bis März 1864 Roth, Stenzler, Kuhn, Whitney über mich geschrieben, und ich dann meinestheils auch über sie und Böhtlingk (Arbeiten von Kern und Schiefner habe ich erst nach März 1864 besprochen), so wie andererseits über Goldstücker, Müller etc. etc. Meine sämmtlichen dgl. Anzeigen liegen gesammelt vor[1]) in vol. 2 meiner Ind. Streifen (1869), und ich stelle hiermit an Müller die bestimmte Aufforderung anzugeben, welche derselben zu seinen „several reviews“ gehören? Ich habe mich bei diesen meinen Anzeigen stets bestrebt, die vollste Gerechtigkeit und Unparteilichkeit walten zu lassen. Ich habe nie „slightingly“ von Jemand gesprochen, der, resp. weil er, nicht zur „Company“ gehörte, noch habe ich je Jemandes „praise“ nur dárum gesungen, weil er dazu gehörte. Ich bin Goldstücker's Anmaassungen entgegengetreten und habe das Pet. W. gegen dessen ja auch von Müller (s. oben pag. 417) als ungerecht anerkannte Angriffe vertheidigt. Voilà tout!

Nach allem dem habe ich wohl das Recht, die ganze

J. B. Biot's Abhandlungen angeschlossen haben, gar keine Notiz und betrachtet den chinesischen Ursprung der „Nakshâtras“ (sic!) als durch sie erwiesen (pag. 78. 654)! Jedenfalls kann sich Müller für seinen „case“ somit wenigstens nicht auf Schlegel berufen.

[1]) es erfolgte diese Zusammenstellung gerade aúch wesentlich mit Rücksicht auf Müller's „accusations“. „Ich hoffe damit“, sage ich in meinem Vorwort, „zugleich auch die beste Antwort auf gewisse Beschuldigungen zu geben, welche neuerdings (s. Ind. Studien 9, 200 fg. 10, 441 fg.) gegen mich von einer Seite her gerichtet worden sind, der gegenüber ich mir es stets gerade zur ganz besonderen Pflicht gemacht habe, sine ira et studio zu urtheilen, wie schwer mir dies auch bei dem gerade entgegengesetzten Verfahren, welches von dort aus consequent gegen mich beobachtet ward, fallen mochte“.

Anklage, welche Müller gegen das „system . . ." der „Company" gerichtet hat, als rein erfunden zu bezeichnen!

Und siehe da, er selbst bezeichnet sie jetzt als solche; freilich in anderem Sinne! In seinem Brief an de Gubernatis nämlich — wir kommen nunmehr zu der Krone der ganzen Affaire — stellt Müller überhaupt in Abrede, jene Anklage jemals ausgesprochen zu haben! Seine Worte lauten (p. 540): „il signor Whitney si sforza di provare che io assalii Boehtlingk, Roth, Weber, Stenzler, Kuhn e Kern come membri di una mutua società d'ammirazione. Io gli ho fatto bene intendere[1]) che le sole rassegne venutemi sott' occhio erano di mutua ammirazione fra lui e Weber, e certamente la loro mutua ammirazione non è diminuita di poi". Man traut wirklich seinen Augen kaum, wenn man dies liest! Müller läugnet also geradezu — in foro justitiae! — ab, was er gethan hat! Blos der böse Whitney ist es, der „si sforza di provare . . ."! Müller'n selbst ist nichts weiter von der „Mutual Praise Society" unter die Augen gekommen, als „le sole rassegne di mutua ammirazione" zwischen Whitney und mir[2])!

---

[1]) vgl. „now let it be borne in mind . . ." oben p. 426.

[2]) in Bezug hierauf hat zwar de Gubernatis in seiner Note schon einiges sehr Passende im Allgemeinen erwidert. Indessen es kommt hier doch speciell auf den Thatbestand selbst an. Ich überlasse es Müller, aus den Schriften Whitney's, die ihm bis März 1864 zugänglich waren, die „rassegne" der „ammirazione" für mich beizubringen; leichter wäre es, aus jener unserer beiderseitigen „Conflicts-Periode" sehr entschiedene Gegenbeispiele zu liefern, wofür ich ja die Leser dieser Studien auf das gerade hierüber bereits oben 9, 458. 459 Gesagte verweisen kann. Was aber sodann meine eigenen Aeusserungen über Whitney betrifft, so finde ich in den „several reviews", die ich seinen Arbeiten bis März 1864 gewidmet habe, s. Ind. Streifen 2, 64. 198. 280 fg., nicht einen einzigen Ausdruck, der nicht vollberechtigt wäre. Wenn ich in der letzten derselben, über seine Ausgabe des Atharva-

Nun, ich habe mich bisher in dieser ganzen Sache nicht gerade zu vielen Worten verstanden. Ich habe dem famösen Saturday-Review-Artikel Müller's (1864) die Ehre angethan, ihn in diese Studien aufzunehmen, und habe demselben nur einige kurze Worte zu seiner Kennzeichnung hinzugefügt. — Ich habe dann auch seine nicht minder famöse Note in Chips 1 (1867), die eben doch immerhin einen gewissen Rückzug markirte, ebenfalls wieder darin abgedruckt und mich auf ein: Sapienti sat! beschränkt. — Ich war endlich auch, trotz meiner Empörung über die in Chips 4 (1875) vorliegende Wiederaufnahme des alten Streites

Prâtiçâkhya (Lit. Centr. Bl. 1868, 18. Juli) von der „geradezu musterhaften Sorgfalt und Genauigkeit" spreche, „welche Whitney's Arbeiten eigenthümlich sind" und ihn als „einen der sorgfältigsten unter den gegenwärtigen Sanskṛitphilologen" bezeichne, der, „bekannt durch . . . seine treffliche Bearbeitung des Sûryasiddhânta und durch verschiedene andere ausgezeichnete Beiträge . . . hier aufs Neue die Umsicht, Genauigkeit und Scharfsinnigkeit bethätigt habe, welche allen seinen bisherigen Arbeiten einen so hohen Werth verleihen", so ist darin theils nicht eín Wort zu viel gesagt — denn dies ist anerkanntermaassen die Stellung Whitney's in der Wissenschaft! dárum war er schon 1861 bei dem Jubiläum der Breslauer Universität, auf Stenzler's Vorschlag, von der philos. Facultät derselben als einer ihrer sechs Ehren-Doctoren promovirt worden, — theils habe ich zu all der Anerkennung denn doch auch wieder allerhand einzelne Berichtigungen und Restrictionen im weiteren Verlaufe hinzugefügt. Es war im Uebrigen der warme Tenor dieser Anzeige doch wohl auch gerade durch den Umstand mit veranlasst, dass ich mich ja damals eben (seit 1860) mit Whitney in einem Conflict befand, der brieflich nicht minder scharf war, wie er es im Journal A.O.S. 8, 1 fg. öffentlich wurde. Müller hat hierfür ja in anderen Fällen, wie die in seiner Februar-Replik gegen Böhtlingk enthaltene, in dém Falle freilich überflüssige Bemerkung in Bezug auf Grassmann zeigt, das ganz richtige Verständniss, dass man es nämlich „für seine Pflicht halten" müsse, den „wissenschaftlichen Leistungen des Gegners nur noch grössere Anerkennung zu Theil werden zu lassen". Es ist dies übrigens ein Satz, der beiläufig bemerkt, auch ihm selbst bei meinen Anzeigen seiner Werke séhr speciell zu Gute gekommen ist, wie er dies ja denn doch selbst auch factisch zu fühlen scheint, s. das oben p. 400 über die „greatest civility" Bemerkte und seine Angabe am Schluss des Briefes an de Gubernatis (s. sogleich p. 435), wo er die Sache freilich, in besonderer Absicht allerdings, stark übertreibt.

(sowohl, wie über den ganzen nahezu unerhörten Ton seines Artikels: in selfdefence) dennoch eigentlich entschlossen, die Sache auf sich beruhen zu lassen, höchstens wieder mit ein paar Worten wie früher auf diese „resurrection" hinzuweisen. Müller's nunmehrige gänzliche Abläugnung aber dessen, was er gethan hat, hat mich gezwungen, den historischen Sachverhalt genetisch und ausführlich, wie ich es im Bisherigen gethan habe, klarzustellen.

Wenn ich voreinst (1860) bei meiner Besprechung von Goldstücker's Polemik gegen das Pet. W. von einer „Art Verirrung des Denkvermögens" sprach, die demselben dabei, wie befremdend auch an und für sich, doch immerhin gewissermaassen zu Gute kam (s. Ind. Streifen 2, 209), so kann ich diese Entschuldigung hier nicht gelten lassen. Denn dórt handelte es sich um wissenschaftliche Streitfragen, wo es ja immer kuriose Käuze gegeben hat und wo es überhaupt keinen festen Codex giebt. Hier dagegen handelt es sich um persönliche Ehrenkränkungen der schlimmsten Art. Dáfür aber giebt es einen Codex! und der besagt ganz einfach, dass Beleidigungen dér Art dadurch nicht gut gemacht werden, dass der Schuldige sich so stellt, als ob er gar nichts gethan habe, ja sogar direct in Abrede stellt, was er gethan hat, und die Sache selbst wo möglich noch dem Gegner, als von ihm erfunden, aufzuhalsen sucht (Whitney si sforza di provare . . .)! Verba scripta manent.

Dém gegenüber wollen denn auch die übertriebenen Schmeicheleien nicht verfangen, mit denen Müller seinen Brief beschliesst (pag. 545), indem er nämlich sagt, dass er sich eigentlich gar keine besseren Freunde, als eben uns, seine drei Feinde (Böhtlingk, Whitney und mich) wünschen

könne, da er seinen gánzen Ruhm in Deutschland, Russland und Amerika speciell uns verdanke! „io non potrei desiderare migliori amici; io non potrei desiderare migliori nemici. Tutta la riputazione di cui io godo in Germania, in Russia, in America, la devo specialmente ad essi, poichè nessuno ha colmato i miei poveri (sic!) labori sul sanscrito e di filologia comparata, con lodi più stravaganti che questi tre uomini[1]), prima che essi si ponessero quelle maschere spaventose[2])". Nun, diese, in dem Mantel bescheidenster Demuth auftretende Selbstherabsetzung, mit der Müller dem Werthe seiner wissenschaftlichen Leistungen geradezu bitter Unrecht thut, íst ja freilich núr eine Maske. Ich denke aber, wir sind híer überhaupt nicht auf einer Maskerade unter eitlen Gecken beiderlei Geschlechts, sondern — „in foro justitiae"!

Nun, ich meine, das ganze Vorgehen Müller's in dieser Angelegenheit richtet sich selbst. Was aber meine eigenen Gesinnungen dabei betrifft, so verstecke ích mich nicht, wie ér es thut, hinter einem „schwarzen, undurchdringlichen Domino" feierlicher Betheuerungen, die dém Sachverhalte gegenüber doch Niemand glauben kann, wie oft man sie auch wiederholen wollte, des Inhalts, dass ich nicht „angry with him" sei, dass ich „part with him

[1]) es könnte sich dies eigentlich nur auf unsere oben pag. 417 erwähnten „testimonials" beziehen; denn Böhtlingk hat sich meines Wissens ausserdem niemals in einer für die Oeffentlichkeit bestimmten Weise über Müller ausgesprochen. Da im Uebrigen Böhtlingk's testimonial damals gar nicht gedruckt worden ist, so múss Müller's „riputazione in Russia" doch wohl ánderer Quelle, vermuthlich eben seinen „poveri labori" selbst, entstammen!

[2]) Müller stellt ja nämlich eben diesen ganzen „ultima guerra" als einen Maskenscherz hin, in welchem er von Whitney unter dem „fiero costume d'Indiano rosso", von Böhtlingk in einer „terribile maschera Yakuta", von mir selbst aber (etwa weil ich bisher dárin noch kein Wort gesagt habe?) in einem „domino nero e impenetrabile" angegriffen worden sei!!

[illegible]

[illegible] Vergleichungen [illegible]

[illegible] Verdiensten [illegible] Anerkennung [illegible] zu Theil werden lassen [illegible] unter anderen Umständen etwa gethan haben würde. [illegible] willigen Ausdruck gefunden, und dabei gedenke ich auch ferner zu bleiben.

Diese Blätter sind zunächst nur Wenigen [illegible], während Müller's Chips vol. I und II einem grossen Kreise zugänglich und vol. I ist in englischem Text und deutscher Uebersetzung wiederholentlich erschienen. Ich bin somit ihm gegenüber hierbei in entschiedenem Nachtheile. Ich getröste mich dessen jedoch gern: denn ich bin überhaupt der Meinung, dass es besser war, wenn dieser ganze Streit intra parietes der Wissenschaft, dem „internationalen" Urtheil der Fachgenossen allein unterworfen, blieb. Dann wäre eben das immerhin höchst bedauerliche öffentliche scandalum hierbei vermieden worden. Müller

selbst freilich hat es ja, trotz seiner zarten Besorgnisse für „the sake of the good fame of German scholarship“ (s. Chips 1, 117 diese Stud. 10, 442), von vorn herein anders gewollt und seine Anklage gerade dem Publicum der allgemeinen Journale vorgelegt, welches hier gar kein Verdict zu fällen hat, da es die Interiora derselben nicht kennen kann. Vor ihm wird Müller, als vollendeter Adept in der Kunst Talleyrand's[1]), vielleicht auch jetzt noch das Feld behaupten können! vor seinen Mitforschern dagegen ist diese seine Sache, nach der vorstehenden „Klarstellung“ ihres Verhaltes, in der That wohl — verloren!

Berlin, 26. Mai 1876. A. W.

[1]) das testimonial hierfür s. oben p. 411.

Berichtigungen und Nachträge zum dreizehnten und vierzehnten Bande.

Dreizehnter Band.

pag. 2, 6 v. u. lies: im Ṛik-Prât. 11, 33. — 35, 11 füge hinzu: sumna-yú 2, 5, 7, 4. — 43, 19 lies: prâṇâyaná. — 95, 22—25 siehe hierzu Benfey Einleit. in die Grammatik der ved. Sprache p. 14. — 100, 27 vgl. im Pâli jîvar eva, jalantar iva, mahâmeghar iva in Citaten aus den Jâtaka bei Minayeff Pâli Gr. §. 41 (trad. Guyard p. 35) — 117, 18 fg. s. hierzu Haug über das Wesen und den Werth des ved. Accents p. 28 fg. (41. 87). — 117, 22. 118, 10 die Bezeichnung des udâtta durch einen senkrechten Strich über der Linie findet sich auch in einem Kâçmîrischen Mspt. der Ṛiksaṃhitâ, s. 14, 403. — 118, 28 statt: einfachen anudâtta lies: pracaya. — 214, 16. 22 statt âgamantaçara liest nach Ad. Kuhn's freundlicher Mittheilung ein ihm zugehöriges Mspt. des Kauç.: âgamakṛiçara. — 233 fg. s. jetzt G. Thibaut's specielle Abhandlung über die çulvasûtra in dem Journ. As. Soc. Beng. 1875 1, 227—75 (Sonderabdr. Calc. 1875 pagg. 49). — 261 not.[1] im Pañcav. 1, 9. 10 (Lâṭy. 5, 11, 1) werden 33 dergl. stomabhâga-Sprüche aufgeführt; dieselben stehen indessen dort nicht in Beziehung zu dem agnicayana, sondern werden (und ihr Wortlaut differirt dém entsprechend) von dem brahman gebraucht, um damit den udgâtar die Erlaubniss zu ertheilen, je mit ihren stotra zu beginnen; daher werden denn auch, den Angaben im Comm. zufolge, im Verhältniss der betreffenden stotra-Zahl, beim agnishṭoma nur 12 dieser Sprüche, beim ukthya deren 15, beim shoḍaçin 16, beim vâjapeya 17, beim atirâtra 29, beim aptoryâman 33 verwandt. — 267, 14 füge hinzu: prajâpateḥ . . . parvâṇi visasraṅsuḥ in 1—5, prajâpatiḥ . . . vy-

asrańsata in 6—10. – 267, 16 zu vgl. ist, dass in den sûtra hasta mehr in den citirten Sprüchen, pâṇi in der Prosa gebraucht wird; hasta ist älter als pâṇi, findet sich bereits im Zend (zaçta), während pâṇi nur im Sanskṛit. — 309, 12 bhavanty ist hier als Nom. Fem. Sing. aufzufassen, und dem entsprechend muss auch in Zeile 17 nicht bhavantĭ gelesen werden, wie ich im Anschluss an Bhaṇḍarkar (Indian Antiqu. 1, 300 not.) gegeben habe, sondern bhavantî (ein Terminus der östlichen Grammatiker, s. Kielhorn Phiṭsûtra p. 12), wie die Benares-Ausgabe auch factisch hat. S. hierüber Böhtlingk's ausführliche Behandlung dieser ganzen Stelle des M. Bhâshya in der Z. D. M. G. 29, 184 fg. Nach Böhtlingk's Meinung (p. 188) ist der Passus, in welchem sich das Beispiel: iha Pushyamitraṃ yâjayâmaḥ findet, nicht auf „Patamjali, den man dadurch zum Sachwalter Kâtyâyana's erheben würde, sondern weit natürlicher auf Kâtyâyana selbst zurückzuführen, oder allenfalls auf einen befreundeten Commentator desselben, der dem Patamjali wie dem Kâtyâyana vorgelegen hätte. Es könne somit aus diesem Beispiel kein Schluss auf die Gleichzeitigkeit Pushyamitra's und Patamjali's gezogen werden, es wäre denn, dass dieser sich als Zeitgenosse Kâtyâyana's entpuppte". S. hierzu noch p. 498 und meine Vorles. über ind. Lit. Gesch.[2] p. 241. — 316 not.[2] pâtamjali wird von Childers im Pâli Dict. als adj. „having the hands clasped" aufgeführt; das dafür angegebene Citat Mahâv. 250 ist leider nicht richtig. — 318, 2 dafür, dass diese Worte als vârttika aufzufassen sind (s. p. 499—502), tritt Kielhorn's Zeugniss ein, s. 14, 160. — 318, 6 lies: atra. — 318, 19. 20 vgl. hierzu die ganz entsprechende Bemerkung in Daṇḍin's Kâvyâdarça 1, 80, wonach die adâkshiṇâtya (Gauḍa) die Composition liebten.

— 318, 22. 23 das hier dem Dakshiṇâpatha zugetheilte Wort sarasî liegt im Pâli factisch vor, s. Childers im Pâli Dict. (aus Abhidhânappadîpikâ). Ueber specielle literargeschichtliche Schlüsse, welche Benfey neuerdings an das Vorkommen dieses Wortes sarasî im vârttika geknüpft hat, s. Lit. C. Blatt p. 490. 491. April 1875. — 330, 8 lies: rule. — 335 not.[1] s. jetzt Burnell's werthvolle Schrift: on the Aindra School of Sanskrit-Grammarians (und meine Anzeige derselben in der Jenaer Lit. Z. 25. März 1876). — 353, 19 füge hinzu: Eine dritte Stelle ist: Janârdanas tv âtmacaturtha eva 6, 3, 6 f. 87a, worauf Bhandarkar in seinem Artikel: „allusions to Kṛishṇa in Patanjali's Mahâbhâshya", bei welchem ihm meine Darstellung dieses Gegenstandes hier noch nicht zur Hand war, im Ind. Antiqu. 3, 16 (1874 Jan.) zuerst hingewiesen hat. — 354, 11 zu dem Namen çaubhika vgl. saubhika Hârâv. 151 Gaukler, Zauberer, wohl von sobha, sobhanagara, s. diese Stud. 3, 158. Vorl. über ind. L. G.[2] p. 215. — 355 not.[3] Vishvaksena erscheint unter den Lehrern im Sâmavidhânabrâhmaṇa, s. diese Stud. 4, 377. Burnell pag. 101. — 355 not.[4] dieses npr. liegt anscheinend schon im Avesta vor, erscheint daselbst indess allerdings in der Form Âkhrûra (Sohn des Huçravaṅh, Yt. 13, 137). — 355, 2 über die mythische Bedeutung Kṛishṇa's s. jetzt Senart's legende du Buddha (passim), der in Kṛishṇa einfach eine Form des Blitzgottes sucht, seinen Namen Govinda und seine gopî-Idylle auf die vedischen Vorstellungen von den Wolkenkühen zurückführt; vergl. hierzu meine Anzeige des Werkes in der Jenaer Lit. Z. vom 29. April 1876, sowie Indian Antiqu. 4, 246. — 361, 9 v. u. lies: Pâñcâlî. — 364, 10 die Prâkṛit-Wurzel hamm wird bei Hemac. 4, 161. 248 als Passiv von han aufgefasst.

— 368 not.[1] zu Gotama als „grösster Ochs" s. Naishadh. 17, 75. Böhtlingk Sprüche[2] 4875. — 369, 19 über die Milch-Nahrung der Vâhîka s. M. Bhâr. 8, 2059. — 378, 8 dies Sprüchwort findet sich in der Form: Srughnastha-Pâṭaliputrasthayor iva auch im Texte der Sâṃkhyas. 1, 28 (Ballantyne's Uebers. p. 9). — 380, 18 vgl. hierzu das einen alterthümlichen Eindruck machende Beispiel bei Hemac. 2, 150: Mahura vva Pâḍaliutte pâsââ. — 411, 24 füge hinzu: saṃvivahante Gargaiḥ 1, 3, 15 f. 247a. — 387. 388 zu Mâṭhara vergl. die eigenthümliche Erwähnung desselben, resp. seiner Lehren, im Anuyogadvârasûtra, s. meine Abh. über die Bhagavatî der Jaina 2, 248. — 428, 29 lies: brâhmaṇa. — 431. 433 die Voranstellung des Atharvaveda liegt ganz ebenso auch in den beiden Ṛik-gṛihya vor, wenn wir die Aufzählung der Lehrer: Sumantu-Vaiçampâyana-Jaimini-Paila, wie in der That wohl anzunehmen, auf die vier Veda beziehen dürfen, s. Vorl. über Ind. Lit.-Gesch.[2] p. 63; — denselben Anfangsvers der Ath. S. wie das Bhâshya zeigen auch zwei Mss. in Haug's Besitz, s. dessen Brahma und die Brahmanen p. 45; vgl. noch Indian Antiqu. 3, 132; — nach Burnell Vaṅçabrâhmaṇa p. XXII not. lassen die „South Indian Mss." des Bhâshya „the quotation from the Ath. V." ganz aus. — 434, 6. 19 Roth „der Atharvaveda in Kashmir" p. 24 weist darauf hin, dass sich Ṛ. 4, 5 10 ánti shát vorfindet, aber als zwei Wörter, nicht als Compositum; auch hat das dortige sat mit √sad nichts zu thun, ist nicht kvip dazu, sondern geht auf √as zurück; es liegen hierbei somit erhebliche Missverständnisse der Herren Grammatiker, den Verfasser der im Bhâshya citirten kârikâ an der Spitze, vor. — 437, 4 lies: çivâ udrasya. — 438, 14 fg. vgl. hierzu die eigent

Haradatta's bei Bhaṭṭoji Dîkshita 2, 524 ed. Calc. 1865 (zu Pâṇ. 7, 4, 38): bahvṛicânâm apy asti Kaṭhaçâkhâ, tato bhavati pratyudâharaṇam, nämlich: devân jigâti sumnăyuḥ, nicht: sumnâyuḥ, wie Pâṇini's Regel: yajushi Kâṭhake verlangt. Im Kâṭhaka-Text ist mir diese Stelle nicht zur Hand; die andern Yajus-Yexte aber haben sämmtlich auch wie Ṛik 3, 27, 1: sumnăyuḥ, s. Ts. 2, 5, 7, 4. Tbr. 3, 5, 1, 1 Çat. 1, 4, 1, 21. — 459 9 v. u. lies: saṃskṛitavâkyena. — 460 not.[2] die in Burnell's Catalogue of Vedic Mss. 1870 pag. 9 aufgeführten lakshaṇa-Texte beziehen sich sämmtlich auf die Phonetik der Taitt. Saṃhitâ. — 467, 17 lies: pala. — 477. es bildeten solche âkhyâna sogar einen integrirenden Theil des Opferrituals. Während jenes Jahres z. B., in welchem das zum Pferdeopfer bestimmte Ross frei umherschweifte, sass der Opfernde zu bestimmter Zeit auf goldenem Sessel (kûrce) und hörte zu, wie ihm der hotar das pâriplavam âkhyânam erzählte (Lâṭy 9, 9, 11). Die Gegenstände desselben werden, auf zehn Tage vertheilt, im Çatapatha 13, 4, 3, 3—14. Çâṅkh. 16, 1, 26 — 2, 30 aufgezählt. Speciell auf den Ṛik und die Verfasser seiner Hymnen bezügliche zehn âkhyâna, nârâçaṅsa genannt, werden beim purushamedha Çâṅkh. 16, 11, 1—30 aufgeführt. — 480—82. Kashinath Trimbak Telang hat im Indian Antiquary 3, 124 (April 1874). 267 in der That einen Vers im Bhâshya nachgewiesen, der sich im Râmâyaṇa vorfindet, nämlich den Halbvers: eti jîvantam ânando naraṃ varshaçatâd api im Bhâshya 3, 1 67 f. 43[b] (und die drei ersten Worte wenigstens 1, 3, 12 f. 246[a]) und im Râmâyaṇa 6, 128, 2 ed. Bomb. 6, 110, 3 ed. Gorr. Dem gegenüber habe ich indessen meinerseits ebenfalls im Ind. Antiqu. 4, 247 (Aug. 1875) zunächst dárauf hingwiesen,

dass sprüchwörtliche Aussprüche dér Art nichts besagen wollen: „the verse contains nothing to show that it must have originally belonged to the Râmâyaṇa; it may as well have been taken by Vâlmîki from the Bhâshya, as by the Bhâshya from his work. Or, for instance do those passages: tad yathâ mâṅsârthî . . . yathâ vâ dhânyârthî . . . na hi mṛigâḥ santîti . . . na hi bhikshukâḥ santîti . . . which we find in Mâdhava's Sarvadarçanasaṃgraha § 1, as well as repeatedly in the Bhâshya [s. hier p. 326. 327. 341. 359], „establish beyond the reach of controversy" the priority of Mâdhava over Pataṃjali? Here indeed we know the contrary as a fact, yet the other case is of just the same stamp; as we do not know Vâlmîki's age from other sources, we certainly can not establish it from this". Dazu kommt aber ferner noch der von Trimbak Telang ganz mit Stillschweigen übergangene Punkt, dass Vâlmîki den Vers selbst als ein Citat bezeichnet, als einen „alten, resp. feinen populären Vers": paurâṇî (so Gorresio, kalyâṇî Bombay) cai 'va gâthe 'yaṃ laukikî pratibhâti me. „I do not take this as an evidence, that Vâlmîki borrowed it from the Bhâshya, — both may have taken it from a common source, — but thus much is certain, the case is of no evidence at all as to the priority of Vâlmîki over the Bhâshya". — 483—85 zu den hier angeführten Versen sind u. A. noch zwei dergl. hinzuzufügen, welche Kashinath Trimbak Telang am eben a. O. p. 267 aus dem Bhâshya zu 7, 3, 87 f. 123a beibringt: priyâm mayûraḥ pari narnṛitîti und: yad dha tvaṃ naraṃ vara (so die Benares-Ausgabe) narnṛitîshi hṛishṭaḥ (hier beginnt ein neuer pâda? oder vara muss fort!). — 484, 10 fg. eine Uebersetzung dieser Verse hat Böhtlingk in der Z. D. Mo

Ges. 29, 186. 187 gegeben. — 488, 7 der Balibandha bildet den Gegenstand von Hâla v. 425 (Gañgâdhara's Rec.); der Vers ist doppelsinnig, bezieht sich zugleich auf die Falten am Leibe der jungen Schönen, welche durch den erst zwerghaften, dann sich entwickelnden Busen derselben hervorgerufen werden. — 491, 20 statt: dasselbe lies: das indische Drama. — 493, 4. 5 lies: von nartakî bilden sich die Comparations-Stufen nartakitarâ und nartakitamâ und das Deminutiv nartakikâ . . . —

Vierzehnter Band,

pag. 42, 17. 18. diese Angabe ist nach Pischel zu berichtigen, s. pag. 206, 1 fg. — 65, 5 fg. vergl. hierzu meine Vorles. über ind. Lit. Gesch.[2] pag. 249; ausser Bâṇa wird auch die Çîlâ bhaṭṭârikâ als Vertreterin des Pañcâla-Styles angegeben, s. Aufrecht in Z. D. Morg. Gesellsch. 27, 93. — 88, 19 im Petersb. Wörterb. wird unter satvan auch für ved. drapsa an zwei Stellen (R. 1, 64, 2. 4, 13, 2) die Bedeutung Banner angenommen. — 88, 5 v. u. die Bedeutung zitternd wird für drafshnîk auch im Pehlvi angenommen, s. West und Haug, Arda Viraf Glossary (1874) pag. 261. — 92, 8 fg. hierzu vergl. jetzt Siegfried Goldschmidt „Bildungen aus Passiv-Stämmen im Prâkṛit" Z. D. Morg. Ges. 29, 492 fg. — 153, 18 pañcâçat erscheint hier unflectirt, als Accusativ gebraucht. — 155, 10 lies: anañgaçara. — 317, 17 lies: bhâvopa. — 318, 25 lies: ca. — 318, 24 candre; die Uebersetzung (pag. 338) hat: das Horoskop, was auf lagne führt. — 320, 16 lies: punaḥ. — 320, 18 lies: yogâdhyâya. — 323, 12 lies: graha. — 323, 11 lies: mano-'bda. — 384, 8 v. u. lies: chavir.

Berlin, 30. April 1876. A. W.

Index zum dreizehnten und vierzehnten Bande.

A. W. Schade's Buchdruckerei (L. Schade) in Berlin, Stallschreiberstr. 47.


3 9015 02992 6188

